HESSEN
PATRISTISCHE UND SCHOLASTISCHE PHILOSOPHIE

JEDERMANNS BUCHHERE VERLAG HIRT IN BRESLAU

JEDERMANNS BÜCHEREI

Natur aller Länder / Religion und Kultur aller Völker
Wissen und Technik aller Zeiten

*

ABTEILUNG: PHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Ernst Bergmann

Ferdinand Hirt in Breslau
1922

Johannes Hessen

Patristische und scholastische Philosophie

Ferdinand Hirt in Breslau
1922

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC -3 1931

1926

Copyright 1922 by Ferdinand Hirt in Breslau

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Einleitung 7

Erster Teil: Die patristische Philosophie 12

1. Die Apologeten (Justin, Tertullian) 14
2. Die Antignostiker (Irenäus) 20
3. Die griechischen Systematiker 23
   a) Die Alexandriner (Origenes) 23
   b) Die Kappadozier (Gregor v. Nyssa) 27
4. Die lateinischen Systematiker (Augustin) 29
5. Letzte Schriftsteller 39

Zweiter Teil: Die scholastische Philosophie 43

Erstes Kapitel: Die Frühscholastik 49

1. Alcuin und seine Schule 49
2. Johannes Scottus Eriugena 51
3. Dialektiker und Antidialektiker 55
4. Realismus und Nominalismus 58
5. Anselm von Canterbury 62
6. Abälard 66
7. Die Mystiker (Bernhard, die Viktoriner) 70
8. Die humanistisch-platonische Richtung 76

Zweites Kapitel: Die Hochscholastik 80

1. Die neue Bewegung 80
2. Der Augustinismus 83
3. Der Aristotelismus 90
4. Der lateinische Averroismus 99
5. Die neuplatonisch-naturwissenschaftliche Richtung . . 102

Drittes Kapitel: Die Spätscholastik 108

1. Duns Scotus 108
2. Der Nominalismus (Ockham) 114
3. Die Mystik (Eckhart) 119

Rückblick 123

Zeittafel 125

Literatur 126

Namenverzeichnis 127

EINLEITUNG

Die philosophische Bewegung, die auf den folgenden Blättern zur Darstellung gelangen soll, pflegt man kurzweg die Philosophie der christlichen Zeit zu nennen. Diese einheitliche Benennung ist berechtigt. Denn die patristische (von Patres = Kirchenväter) und die scholastische (von schola = [mittelalterliche] Schule) Philosophie weisen trotz unverkennbarer Verschiedenheiten im Grunde genommen einen einheitlichen Charakter auf. Diesen gemeinsamen Grundcharakter der patristischen und scholastischen Philosophie wollen wir zunächst ins Auge fassen. Wir gehen dabei am besten von einem Vergleich der Philosophie der christlichen Zeit mit der antiken Philosophie aus.

Das Volk der Griechen war wie kein anderes philosophisch begabt. Sein Genius zeigt auf philosophischem Gebiete eine schöpferische Kraft und Fruchtbarkeit, die einzig dasteht. Immer wieder neue und tiefe Ideen und Konzeptionen fördert hier der philosophische Denkprozeß zutage. Es treten Denker vor uns hin, die trotz aller Bedingtheit durch Vergangenheit und Gegenwart letzten Endes doch aus dem Eigensten schöpfen und vermöge ihrer genialen Denkkraft ihr System aufbauen. Fast jeder von ihnen gibt einen neuen und originellen Durchblick durch die Wirklichkeit. Überall tritt uns ursprüngliches, schöpferisches Denken entgegen. Die Philosophie der Griechen stellt eine eminent schöpferische Geistesepoche dar.

Ganz anders ist das Bild, das die Philosophie der christlichen Zeit uns bietet. Den Denkern, die uns hier begegnen, gilt durchweg die Philosophie nicht als Selbstzweck und höchste Lebensaufgabe. Wir treffen hier kaum Philosophen an, die ganz auf sich und ihre Denkkraft gestellt mit den letzten Problemen Aug' in Auge ringen und sie in einer metaphysischen Synthese bezwingen. Selbständig erarbeitete, aus tiefstem Erleben der Probleme hervorgegangene, ursprüngliche Gedankensysteme suchen wir hier, wenigstens im

B
734
H5

Hauptstrom der philosophischen Bewegung, vergebens. Diese ganze Epoche ist auf philosophischem Gebiete nicht produktiv, sondern rezeptiv tätig. Sie schafft nicht Neues, sondern nimmt das Geisteserbe der Vergangenheit auf und eignet es sich an. Gewiß setzt auch solche Aneignung fremder Gedankenmassen philosophische Denkkraft und Denkarbeit voraus. Aber sie ist doch ganz anderer Art als jene ursprüngliche, schöpferische Kraft, die dem philosophischen Genius des griechischen Volkes eigentümlich ist. Die christliche Zeit erscheint so im Gegensatz zur Antike als eine in philosophischer Hinsicht vorwiegend rezeptive Geistesepoche.

Dieser ihr Charakter ist in erster Linie bedingt durch die äußeren Verhältnisse. Für die Entwicklung der Philosophie wie der höheren Kultur überhaupt ist bekanntlich die physisch-geistige Qualität der Völker, die ihre Träger sind, von der größten Bedeutung. Nun hatten aber die Völker, unter denen die christliche Philosophie zunächst auftrat, die Blütezeit ihres Lebens längst überschritten. Ihre Kräfte waren verbraucht, und darum waren schöpferische Leistungen von ihnen auf philosophischem Gebiete sowenig wie auf anderen zu erwarten. Die Bewegung der Geschichte ging nun zwar nach einigen Jahrhunderten von den alten zu den neuen Völkern. Allein auch jetzt fehlten für eine neue schöpferische Epoche der Philosophie alle Vorbedingungen. Durch die Fluten der Völkerwanderung war die Kultur der alten Völker weggefegt worden. Infolgedessen fehlten für die philosophische Gedankenbildung alle Anregungen und Anknüpfungspunkte. So mußten die neuen Völker wie auf anderen Gebieten so auch in der Philosophie gewissermaßen von neuem anfangen. Daß aber ein solches Aufbauen von Grund auf nur langsam vor sich gehen, und daß es unter solchen Umständen nicht leicht zu schöpferischen Leistungen kommen konnte, liegt auf der Hand.

Damit ist freilich noch nicht der tiefste Grund für den nicht eigentlich schöpferischen Charakter der Philosophie der christlichen Zeit aufgedeckt. Dieser liegt nämlich nicht in äußeren Umständen und Zeitverhältnissen, sondern ist innerer und geistiger Art. Er liegt in der eigenartigen Struktur des christlichen Wertbewußtseins. Die Rangordnung der Werte im christlichen Bewußtsein

zeigt nämlich gegenüber der Antike eine bedeutsame Verschiebung. Während dort die logischen Werte die oberste Stelle einnehmen, werden hier die emotionalen Werte als die höchsten empfunden. Während den Griechen die Erkenntnis als die vornehmste Geistesfunktion gilt, wird vom Christentum über das Erkennen die Liebe gestellt. Während Plato den Eros, den philosophischen Erkenntnistrieb verherrlicht und den Satz aufstellt, der wie kein anderer die Struktur des hellenischen Wertbewußtseins offenbart: Die Erkenntnis ist das Schönste und Beste, stimmt Paulus im Korintherbrief einen Hymnus auf die Liebe, die Charitas an und stellt sie gleich im zweiten Vers über die Erkenntnis: Wenn ich auch alle Geheimnisse wüßte und besäße alle Erkenntnis, hätte aber der Liebe nicht, so wäre ich nichts.

Es ist also das Christentum gewesen, das, um einen Ausdruck Nietzsches zu gebrauchen, jene »Umwertung der Werte« bewirkt und ein neues Wertbewußtsein heraufgeführt hat. Als es in die Erscheinung trat, war das Schicksal der alten Welt besiegelt. Die Grundstellung des hellenischen Geistes zur Welt und zum Leben hatte sich als unzulänglich erwiesen. Auf dem Wege der Erkenntnis glaubte dieser ein festes Fundament für das Leben zu finden. Und in der Tat sind, wie gezeigt, bei den Griechen herrliche Früchte am Baume der Erkenntnis gereift. Allein seine Fruchtbarkeit war nicht von langer Dauer. Das philosophische Denken wurde an sich selbst irre und verfiel dem Skeptizismus. Damit war es aber unfähig geworden, dem Leben einen festen Halt zu geben. Hier schien nur eine völlige Neuorientierung Hilfe und Heil bringen zu können. Sie vollzog sich im Christentum. Dieses stellte in das vieltönige Leben als Dominante die Religion hinein, das Prinzip der Gottes- und Nächstenliebe und führte einen neuen Menschentyp herauf, den Typus der in Gott verwurzelten, aus der Fülle des Göttlichen lebenden und schaffenden Persönlichkeit. Damit war natürlich die Aufgabe der Philosophie eine andere geworden. Auch sie mußte den Primat der religiösen Werte anerkennen und sich ihnen wohl oder übel unterordnen. Ihre Aufgabe konnte jetzt nicht mehr sein, die höchsten Fragen des menschlichen Daseins zu entscheiden; diese Aufgabe fiel vielmehr der Religion zu, die aus der Erfahrung des Göttlichen eine Sinndeutung der Welt gibt. Sache der Philosophie war es jetzt, die

Weltdeutung der Religion begrifflich zu klären, die religiöse Ideen- und Gefühlswelt in das philosophische Bewußtsein zu erheben. Aus ihrer Herrscherstellung war damit die Philosophie in eine Dienststellung gegenüber der Religion getreten. Hierin liegt jener religiöse Charakter begründet, der das hervorstechendste Wesensmerkmal der patristischen wie der scholastischen Philosophie bildet.

Daß durch solche Unterordnung unter die Religion die schöpferische Kraft des philosophischen Denkens in etwa gelähmt werden mußte, läßt sich nicht leugnen. Wir haben es hier aber schließlich mit einem allgemeinen Gesetz des Geisteslebens zu tun, mit dem wir uns einfach abfinden müssen. Die höheren Wertfunktionen des menschlichen Geistes stehen, so scheint es, in einem gewissen Gegensatz zueinander, so daß die völlige Hingabe an ein bestimmtes Wertgebiet schöpferische Leistungen auf einem andern Wertgebiete ausschließt. Scheint so die religiös-christliche Wertungsweise der Spontaneität und Produktivität des philosophischen Denkens nicht günstig gewesen zu sein, so läßt sich anderseits nicht leugnen, daß das Christentum in gewisser Hinsicht auch fördernd und befruchtend auf die philosophische Spekulation eingewirkt hat. Hat es doch durch seinen hohen Ideengehalt die Philosophie vor neue und große Aufgaben gestellt und neue Tiefen der Forschung von ihr gefordert. Über die menschliche Gotteserkenntnis, über Gottes Wesen und sein Verhältnis zur Welt, über alle Geheimnisse des menschlichen Daseins hat es die Philosophie zum Nachdenken angeregt. »So wie das Christentum überhaupt ein neues Leben in der Menschheit erweckte, welches den Sieg versprach über alle Krankheiten und Schwächen des früheren Lebens, über die hemmenden Gewalten der Natur und über die Schwankungen des eigenen Willens, wie dieses neue Leben alle Zweige der menschlichen Tätigkeit ergreifen mußte, so konnte es auch nicht ohne die wichtigsten Erfolge für die Philosophie bleiben, der sich überall weitere Aussichten in demselben Maße eröffnen, in welchem das geistige Leben sich erweitert.« (Ritter.)

Das Christentum trat zunächst nicht als Lehre, sondern als Leben in die Erscheinung. Es gab den Menschen eine von Grund auf andere Gesinnung, weckte ein neues Leben in ihren Seelen. In dieser neuen

Grundstellung zum Leben waren nun freilich auch gewisse lehrhafte, theoretische Elemente enthalten. Sie herauszustellen, sie mit Hilfe der Philosophie zu klären und zu formulieren und sie dann mit den Ergebnissen der natürlichen philosophischen Welterkenntnis in Zusammenhang zu bringen, betrachteten die christlichen Denker der ersten Jahrhunderte als ihre Aufgabe. In der patristischen Periode, die bis zur Zeit Karls des Großen reicht, hilft somit die Philosophie die christliche Lehre ausbilden und ausprägen. Als dann diese Aufgabe gelöst und nach langen Mühen und Kämpfen ein theologisches System aufgestellt war, konnte die Aufgabe der Philosophie der Hauptsache nach nur in der philosophischen Durchdringung und Begründung des Dogmensystems bestehen. Freilich war auch in der scholastischen Periode der Prozeß der Dogmenbildung noch nicht abgeschlossen, so daß auch jetzt noch, wenn auch an weniger zentralen Punkten, eine Fortbildung der christlichen Glaubenslehre durch das philosophische Denken möglich war. Immerhin aber liegt hier für die Patristik und die Scholastik eine Verschiedenheit der Aufgaben vor, durch die sich beide trotz des gemeinsamen Grundcharakters deutlich voneinander unterscheiden.

Wenn wir nun nach dieser allgemeinen Charakteristik der patristischen und scholastischen Philosophie an die Behandlung derselben herangehen, so kann es sich für uns nicht darum handeln, die sämtlichen Gegenstände, denen sich das philosophische Denken der christlichen Zeit zugewendet hat, ins Auge zu fassen. Wir müssen vielmehr alle rein theologischen, als Inhalte der christlichen Offenbarung geltenden Gegenstände ausschalten und ihre Darstellung der Dogmengeschichte überlassen. Unsere Aufgabe ist es, die in der Väterzeit meistens in theologische Zusammenhänge eingebetteten philosophischen Spekulationen herauszustellen und ihren Sinn möglichst genau und klar wiederzugeben.

ERSTER TEIL

Die patristische Philosophie

*

Mannigfache Umstände sind es gewesen, die in den ersten christlichen Jahrhunderten das philosophische Denken in Tätigkeit gesetzt haben. Die tiefste Ursache war offenbar der Drang der neuen Religion, sich über sich selbst klar zu werden, ihr eigenes Wesen, ihren Ideengehalt zu erfassen. Das war natürlich nur auf dem Wege philosophischer Reflexion möglich. Und so konnte es nicht ausbleiben, daß die neue Religion von der Philosophie Gebrauch machte, um durch sie gleichsam zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Zu diesem inneren Grunde, der schließlich auf einen Wesenszusammenhang zwischen Theorie und Leben, Logos und Ethos zurückgeht, kamen dann noch äußere Gründe hinzu. Das junge Christentum sah sich einer philosophisch gebildeten Kulturwelt gegenübergestellt. Wollte es auf sie einwirken und Anhänger gewinnen, dann mußte es seine Lehre in eine philosophische Form kleiden und sich philosophischer Gedankengänge bedienen. Die Philosophie war gleichsam die Brücke zwischen dem Christentum und der heidnischen Kulturwelt. Ohne ihre Vermittlung war eine gegenseitige Verständigung und Annäherung unmöglich. Es kommt noch der weitere Umstand hinzu, daß das Christentum gerade mit den Gedankenmitteln der Philosophie von heidnischer Seite bekämpft wurde. Diese Angriffe zwangen natürlich die Vertreter des Christentums dazu, sich ebenfalls der Philosophie zu bedienen, um so den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. In derselben Richtung mußten die Übertritte philosophisch gebildeter Heiden zum Christentum wirken. Gerade der

christlich gewordene Philosoph mußte ein starkes Bedürfnis empfinden, seine neue religiöse Weltanschauung auch philosophisch zu durchdringen und zu klären. Einen bedeutsamen Anlaß zum Philosophieren boten endlich die schon bald auftretenden Irrlehren, die Häresien. Sie, die stets einen stark philosophischen Einschlag zeigten, setzten schon zu ihrem Verständnis und erst recht zu ihrer Widerlegung philosophische Bildung und Kenntnisse voraus. Auch mußte angesichts der häretischen Lehren das Bedürfnis nach einem System der wahren christlichen Lehren besonders lebhaft empfunden werden.

So erscheint denn die patristische Philosophie in mehrfacher Hinsicht als eine reale Notwendigkeit. Freilich ist damit über ihren Inhalt noch nichts ausgemacht. An und für sich bestand ja die Möglichkeit, daß man aus dem Evangelium heraus eine Philosophie schuf, indem man den religiösen Gehalt des Evangeliums gleichsam in die philosophische Tonart transponierte. Daß es zu einer solchen Neubildung im Sinne einer Philosophie des Evangeliums nicht kam, lag vor allem daran, daß man bereits eine fertige Philosophie, ja eine Mehrheit von philosophischen Systemen besaß. In der damaligen Kulturwelt herrschte bekanntlich die griechische Philosophie. Mit ihr kamen natürlich auch die führenden Geister des Christentums in ihrem weltlichen Bildungsgang in Berührung und lernten sie kennen. So konnte es nicht ausbleiben, daß sie sich dieser Philosophie auch bedienten, um den Ideengehalt des Christentums philosophisch zu ergründen und in ein System zu bringen. Eine Synthese zwischen griechischer Philosophie und christlichem Glauben war damit als das Ziel ihres Denkens und Strebens gegeben.

Nun waren freilich nicht alle Philosopheme der Griechen für eine solche Verschmelzung mit dem christlichen Glauben geeignet. Nur bestimmte Systeme kamen für die Kirchenväter als Quellen der Philosophie in Betracht. Die seichte Lebensphilosophie Epikurs konnte ebensowenig wie der müde Skeptizismus eines Pyrrho von Elis einen Bund mit dem christlichen Glauben eingehen. Sie wurden darum auch einstimmig von den Vätern zurückgewiesen. Auch mit der Philosophie des Aristoteles konnte sich die Patristik nicht befreunden. »Der Philosoph der Immanenz« (Eucken) hatte den auf das Transzendente eingestellten Geistern nichts zu sagen. Wirkliche

Berührungs- und Anknüpfungspunkte, besonders auf ethischem Gebiete, bot dagegen die Stoa. Aus ihren Werken hat darum auch die Patristik bei dem Aufbau ihrer Ethik fleißig geschöpft. Mehr noch freilich aus der Philosophie Platos. Ihr Genius schien dem Geiste des Christentums verwandt. Sie fand darum auch begeisterte Aufnahme und weitgehende Verwertung seitens der Kirchenväter. Freilich ist es nicht so sehr Plato selbst, aus dem die Väter schöpfen, als jener »lebendige Platonismus« (Baeumker), der eine breite philosophische Strömung bildete und in mannigfachen Formen und Gestalten wirksam war. Später kam dann noch als dritte Hauptquelle der patristischen Spekulation der Neuplatonismus hinzu. Sein religiöser Ideen- und Stimmungsgehalt, wie er namentlich bei seinem Begründer Plotin hervortritt, mußte auf die christlichen Denker anziehend wirken, mochten sie auch seine metaphysische Gotteslehre an Hauptpunkten als unvereinbar mit dem christlichen Gottesglauben erkennen und ablehnen.

Damit haben wir sowohl die Entstehungsursachen als auch die Quellen der patristischen Philosophie kennen gelernt und können jetzt ihr Werden und Wesen näher ins Auge fassen. Wir werden dabei so vorgehen, daß wir die Hauptrepräsentanten der verschiedenen Richtungen ausführlicher behandeln und auf die anderen Vertreter derselben nur hinweisen. Auf diese Weise werden wir einen kurzen und doch vollständigen Überblick über die patristische Philosophie und ihre verschiedenen Strömungen gewinnen.

1. Die Apologeten

Die Epoche der patristischen Philosophie wird eröffnet durch die Apologeten des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Hatte man bis dahin keinen Versuch gemacht, das Christentum mit Vernunftgründen zu rechtfertigen, so zwang jetzt die Auseinandersetzung mit dem Heidentum zu einer philosophischen Verteidigung der christlichen Glaubensüberzeugung. Die Verteidiger des christlichen Glaubens sind teils Griechen, teils Lateiner. Zu den griechischen Apologeten gehören namentlich Quadratus, Aristides, Tatian, Athenagoras und Theophilus. Sie alle aber überragt Justin, mit dem wir uns näher befassen wollen.

Justin, der »Philosoph und Märtyrer« (100—160), war ursprünglich Heide. Als philosophisch interessierter Jüngling lernte er die stoische, peripatetische und pythagoreische Philosophie kennen. Doch fand er erst in der Philosophie Platos Befriedigung. Aber auch bei ihr blieb er nicht stehen. Wie später für Augustin, so wurde auch für Justin der platonische Idealismus die Brücke zum Christentum, in dem er »die allein sichere und brauchbare Philosophie« erkannte. Nach seinem Übertritt (133) zog er im Philosophenmantel durch die Welt und verteidigte überall das Christentum. Diesem Zwecke dienten auch seine Schriften, von denen drei auf uns gekommen sind: die beiden Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon.

Die philosophiegeschichtliche Bedeutung Justins beruht vor allem auf seiner Verhältnisbestimmung von Christentum und antiker Philosophie. Schon der Entwicklungsgang Justins läßt erwarten, daß er eine Versöhnung und Verschmelzung beider anstrebt. Und in der Tat erscheinen ihm Christentum und griechische Philosophie innerlich verwandt. In beiden tritt uns nach ihm der Logos, die Weltvernunft entgegen. Aber während es sich bei den Philosophen (wie bei den alttestamentlichen Propheten) nur um einen Logos spermatikos, einen keimhaften Logos handelt, ist in Christus der Logos in seiner ganzen Fülle und Vollendung erschienen. Das Christentum besitzt darum die volle Wahrheit, während die Philosophie nur einen Teil der Wahrheit enthält. »Unsere Religion«, sagt Justin, »ist offenbar erhabener als alle menschliche Lehre, weil der unsertwegen erschienene Christus der ganze Logos ist .... Was aber immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffendes gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen gemäß dem Teil des Logos, der ihnen geschenkt geworden ist, durch Forschen und Denken mit Mühe erarbeitet worden.«

Justin bestimmt demnach das Verhältnis, in dem Christentum und Philosophie zueinander stehen, durch die Formel: Volle Wahrheit im Christentum, teilweise Wahrheit in der Philosophie. Beide sind mithin nach Justin nur dem Grade, nicht aber dem Wesen nach verschieden; denn beide gehen auf dieselbe Quelle, auf den Logos zurück. Justin steht darum auch nicht an, die heidnischen Philosophen als Christen zu bezeichnen. »Die nach dem Logos lebten, waren Christen, mochten sie auch für Atheisten gehalten werden,

wie bei den Griechen Heraklit, Sokrates und die ihnen ähnlichen.« Dementsprechend gelten auch die Lehren jener Philosophen unserem Apologeten als christlich. »Was immer also bei ihnen sich trefflich gesagt findet, gehört uns Christen an.« Die Philosophie erscheint so ihrem wesentlichen Bestande nach als christlich und das Christentum als die wahre Philosophie. »Alles Vernünftige ist christlich und alles Christliche ist vernünftig«, so könnte man — ein bekanntes Wort Hegels variierend — Justins Standpunkt formulieren.

Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von christlichem Glauben und vernünftigem Denken scheint eine gewisse Nivellierung des Christentums gegeben zu sein. Justin sucht sie aber dadurch illusorisch zu machen, daß er die am meisten christlichen Elemente der philosophischen Spekulation auf das Alte Testament als ihre Quelle zurückführt. Die Lehren von der Weltbildung und der Willensfreiheit des Menschen, so erklärt Justin, hat Plato aus den Schriften des Moses geschöpft. Was ferner »Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge oder über ähnliche Lehren gesagt haben, das haben sie nur auf Grund der von den Propheten empfangenen Anhaltspunkte erfassen können und weiter ausgeführt.« Mit dieser Annahme hat Justin zwar nicht die obige Formel umgestoßen, wohl aber einen größeren Abstand zwischen Christentum und antiker Philosophie, zwischen dem Logos spermatikos und dem Christus-Logos statuiert.

Die klarste und allseitigste Formulierung seiner Verhältnisbestimmung von Christentum und Philosophie hat Justin gefunden, wo er seine heidnischen Gegner darauf hinweist, daß die Christen »einiges in Übereinstimmung mit den alten Philosophen lehren, manches erhabener und Gottes würdig und das alles so, daß sie allein auch Beweise bringen«. Danach haben Christentum und griechische Philosophie bestimmte Lehren miteinander gemein. Darüber hinaus besitzt aber das Christentum noch gewisse höhere Wahrheiten. Endlich ist das Christentum auch im Besitz einer sicheren Bürgschaft für die von ihm verkündeten Wahrheiten, die eben in der Offenbarung liegt. Das Christentum übertrifft also dadurch die Philosophie, daß es die ganze Wahrheit und zugleich volle Gewißheit bietet. In dieser

»Verkündigung, daß das Christentum beides enthalte, die höchste Wahrheit, wie man sie bereits ahnte und im eignen Geiste entdeckt hatte, und die absolut zuverlässige Verbürgung dieser Wahrheit, wie man sie wünschte, lag die Stärke der christlichen Philosophie der Apologeten« (Harnack).

Wenn wir jetzt zu den lateinischen Apologeten übergehen, so ist hier neben Minutius Felix vor allem Tertullian zu nennen. Er bildet ein eigenartiges Gegenstück zu Justin. Um 160 von heidnischen Eltern geboren, ist auch er später zum Christentum übergetreten (um 195). Aber er war nicht Philosoph wie Justin, sondern Jurist. In dieser andersartigen Geistesorganisation liegt wohl die tiefste Wurzel seines antithetischen Verhältnisses zu Justin. Dieses zeigt sich in seinen apologetischen Schriften besonders deutlich. Die bedeutendste unter ihnen ist das Apologeticum, das Tertullian 197 verfaßte.

Hatte Justin eine hohe Wertschätzung der griechischen Philosophie an den Tag gelegt, so bekundet Tertullian eine ebenso starke Verachtung derselben. Hatte Justin die großen Philosophen des Altertums als Christen bezeichnet, so stellt dagegen Tertullian die Tugenden der Christen den Fehlern und Lastern der heidnischen Philosophen gegenüber. Aber nicht bloß über ihren Charakter, auch über ihre Lehren urteilt er abfällig. »Du armer Aristoteles«, ruft er aus, »du hast die Menschen die Dialektik gelehrt, die Meisterin im Aufbauen und Niederreißen, die so verschmitzt ist in ihren Sätzen, so gezwungen in ihren Schlußfolgerungen, so hart in ihren Beweisen, so geschäftig im Wortstreit, die sogar sich selbst zur Last fallend, alles behandelt, um schließlich gar nichts behandelt zu haben.« Wenn die Philosophen einzelne den christlichen Lehren verwandte Sätze aufgestellt haben, so haben sie diese nach Tertullian dem Christentum entlehnt. »Woher«, so fragt er, »haben die Philosophen und Dichter jene verwandten Vorstellungen? Nur«, so antwortet er, »aus unseren heiligen Geheimnissen.« Die Werke der Philosophen sind anderseits nach Tertullian eine Hauptquelle der Häresien. »Auch die Häresien selbst empfangen durch die Philosophie ihre Ausgestaltung... Von dort kommen jene Fabeln und endlosen Genealogien, die unfruchtbaren Fragen und die krebsartig fortschreitenden Reden, von welchen der

Apostel uns fernzuhalten bemüht ist, indem er ausdrücklich die Philosophie als das bezeichnet, wovor man sich hüten müsse. « So ist denn— so könnte man Tertullians Werturteil über die Philosophie formulieren—*das Wahre in ihr nicht neu und das Neue nicht wahr.*

Für Tertullian besteht somit zwischen Christentum und Philosophie nicht ein harmonisches Verhältnis wie für Justin, sondern ein *gegensätzliches*. »Was haben«, so ruft er aus, »der Philosoph und der Christ miteinander gemein, der Schüler Griechenlands und der Schüler des Himmels, der Ruhmsüchtige und der Heilsbegierige, der Wortheld und der Mann der Tat, der Auferbauer und der Zerstörer der Irrtümer, der Verfälscher und der Wiederhersteller der Wahrheit, der Dieb und der Wächter derselben?« Man tut darum dem Christentum Unrecht, wenn man es nicht »für eine göttliche Sache«, sondern für eine »Art von Philosophie« hält. Das Christentum mit griechischer Philosophie zu verquicken und eine philosophische Religion daraus zu machen, soll man den Häretikern überlassen. »Sie mögen meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum vertreten. Wir dagegen bedürfen seit Jesus Christus nicht mehr des neugierigen Fragens noch auch des Untersuchens, seitdem wir das Evangelium besitzen. Wenn wir glauben, so wünschen wir darüber hinaus nichts mehr.«

Wie zwischen Christentum und Philosophie, so zieht demnach Tertullian auch zwischen *Glauben* und *Wissen* eine scharfe Linie. Hatte Justin den christlichen Glauben als die Vollendung des Wissens, der philosophischen Erkenntnis aufgefaßt, so statuiert Tertullian zwischen beiden einen Gegensatz. Dem natürlichen Verstande erscheinen nach ihm die Glaubensgeheimnisse vielfach als eine Torheit und Unmöglichkeit. Aber gerade in diesem ihren paradoxen Charakter liegt für ihn das Kriterium ihrer Wahrheit. »Gottes Sohn ist gestorben—das ist erst recht glaubwürdig, weil es eine Torheit ist (credibile, quia ineptum); er ist begraben und wieder auferstanden—das ist ganz sicher, weil es unmöglich ist (certum, quia impossibile).« Die hier zum Ausdruck kommende Auffassung hat man nicht mit Unrecht auf die Formel gebracht, die sich bei Tertullian selbst aber nicht findet: Credo, quia absurdum.

Eine allseitige Charakteristik der Tertullianschen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen ist freilich mit dieser Formel

nicht gegeben. Denn an anderen Stellen erscheint jener Dualismus zwischen Glauben und Wissen, Christentum und Philosophie wesentlich gemildert. Auch nach Tertullian haben die Philosophen einzelne Wahrheiten »mit Sicherheit erkannt«. Die Heiden haben nach ihm »Gott nicht ignorieren können«. Die menschliche Seele vermag eben trotz aller Hemmungen und Schwierigkeiten sich zur Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes aufzuschwingen. »Obwohl durch den Kerker des Körpers beengt, von Irrtümern umstrickt, von Lüsten und Begierden entkräftet, falschen Göttern untertan, nennt sie doch, sobald sie sich gleichsam wie nach einem Rausch, einem Schlaf oder einer Krankheit auf sich selbst besinnt und ihre natürliche Gesundheit wiedererlangt, nur Gott mit diesem Namen, weil er der dem wahren Gott allein zukommende ist. ‚Der große Gott', ‚der gute Gott', oder ‚was Gott geben möge', so spricht sie allüberall. Auch daß er Richter sei, bezeugt sie: ‚Gott sieht es', ‚ich stelle es Gott anheim' und ‚Gott wird es mir vergelten'. O Zeugnis der Seele, die von Natur christlich ist!« Mit diesem letzten Satz, der das Natürliche als christlich bezeichnet, rückt Tertullian wieder ganz in die Nähe von Justin. Es kommt noch hinzu, daß Tertullian nicht weniger als Justin die griechische Philosophie für den Aufbau seiner Gedankenwelt benutzt hat. Er, der von den heidnischen Philosophen nichts lernen wollte und vor ihnen warnte, hat tatsächlich seine sensualistische Erkenntnistheorie wie seine materialistisch gefärbte Psychologie, die im Gegensatz zur späteren christlichen Lehre eine Entstehung der Seele durch Zeugung (Generatianismus oder Traduzianismus) lehrt, aus der stoischen Philosophie geschöpft. Es ist darum eine einseitige Charakterisierung, wenn man Tertullians Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen lediglich mit der Formel: Credo, quia absurdum umschreibt. Man übersieht dabei, daß derselbe Tertullian das Wort von der anima naturaliter christiana gesprochen und dabei eine Verwandtschaft zwischen christlichem Glauben und natürlichem Erkennen statuiert hat. Das muß freilich zugegeben werden, daß Tertullian im allgemeinen zu einer dualistischen Auffassung neigt und damit einen Denktyp darstellt, der dem Justinschen entgegengesetzt ist. Es ist jener Typ, der uns in der Neuzeit bei Pascal und vor allem bei Kierkegaard entgegentritt.

2. Die Antignostiker

Die Verteidiger des Christentums in den ersten Jahrhunderten hatten gegen eine doppelte Front zu kämpfen, eine äußere und eine innere. Jene bildeten Heidentum und Judentum, diese dagegen die Häresie. Wir sahen ja schon, wie die letztere bei Tertullian eine bedeutende Rolle spielte. Es handelte sich dabei um den Gnostizismus, »die gewaltigste Häresie der ältesten Zeit« (Bardenhewer). Seine Hauptträger waren Basilides, Valentin, Bardesanes und Marcion. Ihr gemeinsames Bestreben ging dahin, vom christlichen Glauben zur philosophischen Erkenntnis (gnosis) vorzudringen. Es war ihnen darum zu tun, den christlichen Glauben in das philosophische Bewußtsein zu erheben, eine Philosophie der christlichen Religion zu geben. Bei diesem Unternehmen stützten sie sich aber nicht in erster Linie auf die geschichtlichen Dokumente des Christentums und die christliche Überlieferung, sondern auf die griechische Philosophie und die orientalische Mythologie. So entstand ein Synkretismus von jüdisch-christlichen Religionselementen und heidnischer Philosophie und Mythologie. Inhaltlich ist für alle gnostischen Systeme charakteristisch der Dualismus zwischen Gott und Materie. Die Materie gilt als das Prinzip des Bösen. Sie kann darum nicht von Gott erschaffen sein, sondern steht ihm als selbständiges Prinzip gegenüber. Die Kluft zwischen beiden sucht man zu überbrücken durch die Annahme von Mittelwesen, die aus der Gottheit erfließen, emanieren. Zu diesem metaphysischen Dualismus zwischen Gott und Materie gesellt sich noch ein historischer Dualismus zwischen Judentum und Christentum. Das letztere gilt nicht als die Vollendung der jüdischen Religion, sondern als ihr schlechthiniger Gegensatz. Der Gott des alten Bundes, der Weltschöpfer, und der Gott des neuen Bundes, der Vatergott, stehen in einem unversöhnlichen Gegensatz.

Der Hauptgegner des Gnostizismus ist Irenäus. Um 140 geboren, wurde er später Bischof von Lyon. Als solcher widmete er seine Haupttätigkeit dem Kampf wider den Gnostizismus. Gegen ihn schrieb er das große Werk: Adversus haereses, das im griechischen Urtext den Titel trägt: »Widerlegung und Enthüllung der fälschlich sogenannten Erkenntnis.«

Wie Tertullian, so führt auch Irenäus die gnostische Häresie auf die griechische Philosophie als ihre Quelle zurück. »Die Äußerungen der sogenannten Philosophen, die Gott gar nicht kennen, stellen die Gnostiker zusammen und machen sich, indem sie gleichsam viele armselige Lumpen zu einem Teppich zusammennähen, einen luftigen Überwurf mit feiner Rede. Neu ist die von ihnen eingeführte Lehre, insofern sie durch neue Kunstgriffe hergestellt ist, alt aber und wertlos, insofern sie aus alten Dogmen zusammengestoppelt ist, die den Stempel der Unwissenheit und Gottlosigkeit an der Stirn tragen.« Nachdem er dann gezeigt hat, welchen Philosophen die einzelnen »Dogmen« entnommen sind, stellt er die Gnostiker vor das Dilemma: »Haben jene, deren Lehren sich mit den euren nachgewiesenermaßen decken, die Wahrheit erkannt oder nicht? Haben sie dieselbe erkannt, dann war es überflüssig, daß der Erlöser auf die Welt kam. Wozu kam er nämlich? Etwa um die erkannte Wahrheit denen, die sie kennen, zur Erkenntnis zu bringen? Haben sie aber dieselbe nicht erkannt, wie könnt ihr euch dann rühmen, mit denen, die die Wahrheit nicht erkannt haben, allein die alles übersteigende Gnosis zu besitzen?«

Irenäus zieht demnach eine scharfe Linie zwischen Christentum und heidnischer Philosophie: dort Erkenntnis der Wahrheit, hier Unkenntnis derselben. Damit stimmt es überein, wenn der Kirchenvater die Grenzen des menschlichen Geistes betont. »Keineswegs ist es zu verwundern, wenn es uns bei den geistigen und himmlischen und den übrigen Gegenständen der Offenbarung so ergeht, wo doch schon vieles von dem, was zu unseren Füßen liegt — ich meine die Dinge dieser Schöpfung, die wir fühlen und sehen können und die um uns sind — unserer Kenntnis entgeht und Gott überlassen bleiben muß.« Es bedeutet darum eine »törichte Anmaßung«, wenn die Gnostiker behaupten, sie wüßten »die unaussprechlichen Geheimnisse Gottes, während der Herr, der der Sohn Gottes selbst ist, die Kenntnis des jüngsten Tages und seiner Stunde nur dem Vater zuschreibt«.

Dem überspannten Intellektualismus der Gnosis stellt somit Irenäus einen gemäßigten Antiintellektualismus entgegen. Er weist den Gnostikern gegenüber nachdrücklich auf die unübersteigbaren Schranken hin, die dem menschlichen Geiste gezogen sind.

Niemals aber versteigt er sich zu der Behauptung, der Menschengeist sei unfähig, die Wahrheit zu erkennen. Vielmehr hält er ausdrücklich an der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis innerhalb bestimmter Grenzen fest. »Wer gesunden Sinnes und geraden, frommen und wahrheitsliebenden Herzens ist, der wird eifrig erforschen, was Gott in die Gewalt der Menschen gegeben und unserer Erkenntnis unterworfen hat, und wird darin fortschreiten und durch tägliche Übung leicht zu einer Wissenschaft von diesen Dingen gelangen. Hierzu gehören die, welche uns vor Augen liegen und was offen und mit unzweideutigen Ausdrücken in den Schriften niedergelegt ist.« Irenäus hält also auch eine theologische Wissenschaft für möglich. Freilich bedeutet diese Glaubenswissenschaft für ihn etwas ganz anderes als für die Gnostiker. Sie strebt nur eine Klärung, nicht aber eine inhaltliche Umgestaltung und Bereicherung des Glaubensinhaltes an. »Der größte Redner unter den Vorstehern der Kirche kann nichts anderes verkünden, und auch der schlecht Begabte wird bei der Verkündigung nichts von der Überlieferung streichen. Denn es ist nur ein und derselbe Glaube; ihn kann nicht vermehren, wer viel zu reden versteht, nicht vermindern, wer wenig spricht.«

Mit dieser Auffassung stellt sich Irenäus gewissermaßen zwischen Justin und Tertullian. Des letzteren dualistische Auffassung von Glauben und Wissen, Christentum und Philosophie ist ihm fremd. Er hält vielmehr ein philosophisches Eindringen in die Glaubenslehren für möglich. Anderseits geht er aber auch nicht so weit wie Justin. Während für diesen zwischen Glauben und Wissen eigentlich bloß ein quantitativer Unterschied besteht, betont Irenäus die wesensmäßige Verschiedenheit des christlichen Glaubens von aller Philosophie und stellt den Systemen der Gnostiker die positiven Glaubenslehren entgegen. Dabei ist es vor allem eine Grundlehre, auf die er die Gnostiker immer wieder hinweist: die Lehre von der Einheit und Allursächlichkeit Gottes. »Die ganze Schrift, die Propheten und die Evangelien lehren klar und unzweideutig, so daß sie von allen verstanden werden, wenn auch nicht alle glauben: es ist ein einziger Gott und kein anderer außer ihm; er hat durch sein Wort alles gemacht, das Sichtbare und das Unsichtbare, das Himmlische und das Irdische, was im Wasser oder unter der Erde wohnt,

wie wir aus den Äußerungen der Schriften bewiesen haben; und die Schöpfung selber, in der wir leben, bezeugt es durch das, was uns in die Augen fällt, daß es Einer sei, der sie gemacht hat und regiert. Sehr stumpf also sind offenbar die, welche Gegenständen so klarer Erkenntnis ihre Augen verschließen und das Licht der Predigt nicht sehen wollen.« Es gibt also nur einen Gott, und dieser ist der Schöpfer der ganzen Welt. Nicht bloß die Einzeldinge, auch die Materie selbst geht auf ihn zurück. »Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir auch von dem Wesen der Materie behaupten, daß Gott sie hervorgebracht hat.« Damit ist der Dualismus der Gnostiker zurückgewiesen und ein strenger Monotheismus statuiert.

Es läßt sich nicht leugnen, daß bei Irenäus weit stärker als bei den Apologeten ein systematisches Bedürfnis zutage tritt. Hatten diese in ihrer Auseinandersetzung mit dem Heidentum mehr die Tatsache der Offenbarung betont, so mußte Irenäus im Kampf gegen die gnostischen Häresien naturgemäß mehr den Inhalt der Offenbarung ins Auge fassen und der häretischen Entstellung desselben durch eine richtige Darstellung entgegenarbeiten. Freilich kann auch bei Irenäus von einer philosophischen Durchdringung und streng systematischen Behandlung der christlichen Glaubenslehre noch keine Rede sein. Vielmehr sind es nur Ansätze zu einer Systematisierung, die wir hier vor uns haben. Eine philosophisch-systematische Darstellung der christlichen Lehre finden wir erst in der alexandrinischen Schule, der »Geburtsstätte der christlichen Theologie« (Ehrhard).

3. Die griechischen Systematiker

a. Die Alexandriner

Die alexandrinische Katechetenschule, die um 190 in das Licht der Geschichte tritt, ist, wie Harnack mit Recht hervorhebt, von unermeßlicher Bedeutung gewesen für die Umbildung der griechischen Philosophie in eine christliche. Während nämlich Tertullian und Irenäus angesichts der Tatsache, daß der Gnostizismus seine Irrlehren zum großen Teil aus der antiken Philosophie schöpfte, wenig günstig über die letztere urteilten und sie eigentlich nur benutzten, um die Häresien abzuwehren, bewegt sich die alexandrinische Schule

ganz in der Linie Justins und sucht die wertvollen Elemente der griechischen Spekulation mit dem christlichen Glauben zu verschmelzen. Auch hier geht das Bestreben dahin, vom Glauben zum Wissen, von der Pistis zur Gnosis fortzuschreiten. Aber im Gegensatz zum Gnostizismus vollzieht sich dieses Fortschreiten unter steter Orientierung an der christlichen Glaubensnorm. Indem man so die Methode des Gnostizismus in gewissem Sinne anerkannte und anwandte, konnte man mit Grund hoffen, diesen innerlich zu überwinden und die christlichen Glaubenslehren dem Zeitbewußtsein zu vermitteln.

Der erste, der in diesem Sinne eine Synthese von christlichem Glauben und antiker Philosophie versucht hat, war Clemens von Alexandrien (geboren um 150). Er hat das bekannte Wort geprägt von der Philosophie als dem paidagogos eis Christon. Wie die Juden durch das Gesetz, so wurden nach ihm die Heiden durch die Philosophie auf Christus hin erzogen. Obwohl Clemens die griechische Philosophie reichlich verwertete für die eigene Gedankenbildung, hat er doch kein eigentliches theologisches System geliefert. Dieses sollte vielmehr seinem Schüler und Nachfolger an der Katechetenschule, Origenes (185/6—254/5), vorbehalten sein. »Er ist der erste, der auf dem Boden der christlichen Tradition und der Heiligen Schrift ein umfassendes philosophisch-theologisches System aufgebaut hat« (Loofs). Das Werk, in dem er sein System aufgeführt hat, trägt den Titel: Peri archon, ‚Über die Grundlehren'.

An der Spitze dieses Systems steht die Lehre von der Gottheit. Die Welt mit ihrer Ordnung weist nach Origenes auf ein einheitliches Prinzip zurück. Dieses Eine, auf das die Vielheit der Dinge zurückgeht, ist reiner Geist. Wäre es nämlich, so lehrt Origenes, mit Materie behaftet, dann wäre es auch veränderlich, was doch dem Begriff des Absoluten widerstreitet. Den heidnisch-mythologischen Vorstellungen gegenüber betont Origenes auf das schärfste die Einheit und absolute Geistigkeit Gottes. Nicht minder scharf hebt er die Transzendenz Gottes hervor. Gottes Sein liegt jenseits des Weltseins. Infolgedessen ist er auch in seinem Wesen für uns Menschen unfaßbar. Die Fülle des göttlichen Lichtes ist keinem Geschöpfe zugänglich. Trotz dieser Transzendenz Gottes besteht doch ein inniger Zusammenhang zwischen ihm und der Welt. Gott ist die Allursache. Auf ihn gehen alle Dinge zurück,

auch die materiellen. Wie Irenäus, so tritt auch Origenes dem gnostischen Dualismus gegenüber für die absolute Kausalität Gottes ein.

Die Schöpfung der Welt hat nach Origenes ihren Grund in der Allmacht und Güte Gottes. »Es ist gottlos und zugleich sinnlos, zu glauben, die Güte Gottes sei jemals unwirksam und seine Allmacht untätig gewesen.« Da nun aber, so lehrt Origenes weiter, Gottes Wesen unveränderlich ist, so ist seine Schöpfertätigkeit eine anfanglose. Nicht in der Zeit, wie die spätere Dogmatik lehrte, sondern von Ewigkeit her hat Gott nach Origenes die Welt erschaffen. Als Organ diente ihm dabei der Logos. Er stellt in der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit das erste Glied dar. Durch ihn geht aus dem Vater der Geist hervor, das zweite Glied in der Wesensentfaltung der Gottheit. Die nächstfolgende Stufe bildet das Reich der Geister, zu dem auch die Menschenseelen gehören. Sie sind alle in gleicher Vollkommenheit von Gott erschaffen. Nun gehört aber »zum Wesen der vernünftigen Geschöpfe die Fähigkeit, sich sowohl für das Gute als auch für das Böse zu entscheiden«. Diese Freiheit des Willens hat Gott ihnen verliehen, »damit sie das Gute durch die eigene Tat verwirklichen«. Freilich ist damit auch die Möglichkeit gegeben, vom Guten abzuweichen. Und in der Tat haben sich viele von den geschaffenen Geistern für das Böse entschieden und sind von Gott abgefallen. Zur Strafe dafür sind sie vom Schöpfer mit Materie umhüllt worden, deren »Beschaffenheit dem sittlichen Zustand der Geister entspricht«. Der Abfall der geschaffenen Geister von Gott ist somit die Ursache für die Entstehung der materiellen Welt. Sie ist von Gott als Läuterungsort für die abgefallenen Geister erschaffen worden.

Damit hat Origenes sowohl das Dasein wie auch den Zustand der Welt aus ihrem letzten Prinzip hergeleitet. Dieser Zustand drängt nun aber nach Überwindung. Der Abfall der Kreatur von Gott kann nicht das Letzte sein. Auf die Abkehr von Gott muß eine Rückkehr zu ihm, eine Erlösung und Vollendung folgen. Diese welterlösende Macht ist nach Origenes der Logos, der in Christus Fleisch geworden ist. Durch ihn zieht Gott die Menschen wieder zu sich empor. »Wird doch in ihm, der Gott ist und das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Vater selbst geschaut.« Trotz dieser erlösenden Kräfte, die der in Christus erschienene Logos ausströmt, müssen

manche Seelen noch eine Läuterung im Jenseits durchmachen. Für die schlimmsten Sünder dauert diese Läuterung bis ans Ende der Zeiten. Dann aber werden alle befreit und erlöst. Es findet die Apokatastasis statt, die Wiederbringung aller Dinge zur Gemeinschaft mit Gott. Sie erstreckt sich auch auf die materielle Welt. Diese hat ja, nachdem der Läuterungsprozeß der Seelen beendet ist, ihren Zweck erfüllt. Auch sie wird darum schließlich in die göttliche Substanz zurückkehren, und »Gott wird sein alles in allem«.

Das ist in kurzen Zügen das philosophisch-theologische System des Origenes. Daß es eine gewaltige Leistung darstellt und seinen Urheber als einen eminent spekulativen Kopf und einen der bedeutendsten Theologen des Christentums erscheinen läßt, wird wohl niemand leugnen. Anderseits läßt sich aber auch nicht verkennen, daß von den beiden Mächten, die im Geiste des Alexandriners um die Herrschaft rangen, die Philosophie gegenüber dem Christentum die Oberhand behalten hat. Wie später bei Hegel, so drängt auch bei dem alexandrinischen Religionsphilosophen die philosophische Spekulation die christlichen Heilstatsachen völlig in den Hintergrund. Wir erhalten ein metaphysisches System, das nicht sowohl auf dem Boden des Evangeliums, als vielmehr auf dem Boden der griechischen Spekulation erwachsen ist. Die Lehre von der ewigen Weltschöpfung, von der Präexistenz der Seele vor dem Leibe und von der Apokatastasis — diese Hauptzüge des origenistischen Weltbildes stammen aus der platonischen und neuplatonischen Philosophie. Ja die ganze Tendenz dieses Systems scheint im tiefsten Grunde eine unchristliche, heidnische zu sein. Läuft doch das Ganze darauf hinaus, die geschichtliche Heilsordnung in einen kosmischen Prozeß umzubiegen, wobei die göttliche sowohl wie die menschliche Freiheit schließlich nur mehr eine scheinbare ist und die Persönlichkeit letzten Endes als Durchgangspunkt für eine im Grunde notwendige Entwicklung gilt. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn — was manche annehmen — Origenes die Apokatastasis nicht als das Weltende schlechthin, sondern nur als den vorübergehenden Abschluß einer ins Endlose gehenden Weltentwicklung betrachtet haben sollte.

Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß die Kirche die von Origenes vollzogene Synthese zwischen Christentum und antiker

Philosophie nicht als eine Lösung des Problems betrachtete, sondern in Hauptpunkten von ihm abrücken zu sollen glaubte. Gleichwohl hat Origenes einen gewaltigen Einfluß auf die systematische Theologie der Folgezeit ausgeübt. Seine Schule, auch neualexandrinische Schule genannt, war in der nächstfolgenden Zeit fast die alleinige Heim- und Pflegestätte der spekulativen Theologie. Den Ruhm dieser Schule haben die drei Väter begründet, denen wir uns jetzt zuwenden.

b. Die Kappadozier

Als »die drei Lichter der Kirche von Kappadozien« gelten Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Von ihnen ist der letztgenannte bei weitem der bedeutendste philosophische Kopf. 335 geboren, ist er als Bischof von Nyssa bald nach 394 gestorben. Sein bedeutendstes Werk ist die »Große Katechese«, nächst dem Hauptwerk des Origenes die hervorragendste Leistung der griechischen Patristik.

Obwohl Gregor dem Origenes starken Einfluß auf seine Systembildung verstattet hat, so hat er sich ihm doch keineswegs gefangen gegeben. Vielmehr weicht sein System in wesentlichen Punkten von dem des Origenes ab und steht darum der Kirchenlehre weit näher. Gregor faßt nicht nur den Begriff der Schöpfung schärfer, als Origenes es getan hatte, sondern verwirft auch die aus dem Platonismus stammende Lehre des letzteren von der Präexistenz der menschlichen Seele vor dem Leibe. In einem Hauptpunkte geht er freilich mit Origenes zusammen und entfernt er sich von der Orthodoxie, nämlich in der Lehre von der Apokatastasis, der schließlichen Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott.

Mehr noch als diese philosophisch-theologischen Spekulationen ist für den Philosophiehistoriker Gregors Lehre über die Gotteserkenntnis von Interesse. »Kein Thema hat ihn mehr in Anspruch genommen als die menschliche Gotteserkenntnis« (Bardenhewer). Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis beruht nach Gregor auf der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Weil der menschliche Geist Gott ähnlich ist, darum vermag er auch Gott zu erkennen. Wie das Auge, so lehrt Gregor ganz im Sinne des bekannten Goethewortes, weil es sonnenhaft ist, für das Licht der Sonne empfänglich ist, so ist auch der

Menschengeist nur deshalb fähig, Gott zu erkennen, weil er Gott verwandt ist.

Es gibt nun zwei Wege der Gotteserkenntnis: einen direkten und einen indirekten. Auf indirektem Wege erkennen wir Gott durch seine Schöpfung. Es ist vor allem die Ordnung und Harmonie des Weltalls, die auf ihn zurückweist. »Wer kann die Harmonie des Alls betrachten, jene Wunder des Himmels und der Erde, wie die ihrer Natur nach einander entgegenstrebenden Elemente alle zu demselben Ziele durch eine wunderbare Gemeinsamkeit sich verbinden, wie alles mit seiner ganzen Kraft zum Bestande des Universums beiträgt, die Gestirne in ihren mannigfachen Bewegungen, wer wird dieses mit vernünftigem Seelenauge betrachten und wird nicht aus den Erscheinungen die klare Erkenntnis gewinnen, daß eine mit künstlerischem Verstande und mit Weisheit begabte Macht in den Dingen erscheint und durch alles hindurchsehend die Teile dem Ganzen anpaßt und das Ganze durch seine Teile zur Vollendung führt und mit einer und derselben Kraft das Ganze durchwaltet, selbst in sich bleibend und um sich selbst sich bewegend?« Doch wir brauchen nicht einmal die äußere Welt, den Makrokosmos zu betrachten, es genügt, einen Blick in die Innenwelt, in diesen Mikrokosmos zu werfen, um des Daseins Gottes gewiß zu werden. »Wenn die ganze Weltordnung eine musikalische Harmonie darstellt, deren Künstler und Meister Gott ist, der Mensch aber ein Mikrokosmos und zugleich ein Abbild jenes Weltkünstlers ist, so muß die menschliche Vernunft das, was sie in der großen Welt erkannt hat, naturgemäß auch in der kleinen schauen, denn der Teil eines Ganzen ist dem Ganzen völlig gleichartig. Wie nämlich in dem kleinen Bruchstück eines Kristalls die ganze Sonnenscheibe wie in einem Spiegel sich reflektiert, soweit die kleine Fläche sie aufnimmt, so stellt sich auch in jener kleinen Welt der menschlichen Natur jene ganze im Universum erscheinende Harmonie dem Auge dar, indem der Teil das Ganze abbildlich zur Erscheinung bringt, soweit der Teil das Ganze in sich zu fassen vermag.«

Vom Makrokosmos wie vom Mikrokosmos vermag also der Menschengeist zu Gott aufzusteigen. Aber noch auf einem andern, direkten Wege kann er zu Gott gelangen. Neben der rationalen und diskursiven gibt es noch eine irrationale und intuitive Erkenntnis

Gottes. Es ist eine unmittelbare mystische Gottschauung, die freilich eine besondere Begnadung und Auszeichnung des Menschen darstellt und ein Sichlosreißen von der Sinnenwelt zur Voraussetzung hat. »Der Mensch«, so erklärt Gregor, »der sich über die Sinnenwelt erhebt und auch das, was der Verstand zu erblicken scheint, hinter sich läßt, strebt immer mehr zur Innerlichkeit hin, bis er durch das Forschen der Vernunft in das Unsichtbare und Unbegreifliche eintaucht und dort Gott schaut.« Freilich bedeutet diese Intuition des Göttlichen keine volle Wesenserfassung. »Darin«, so betont Gregor, »besteht das Sehen, daß man nicht sieht, weil der Gegenstand des Sehens alles Wissen übersteigt.«

Diese Theorie von der mystisch-intuitiven Gotteserkenntnis hat Gregor aus Plotin und Philo von Alexandrien geschöpft. Wir werden sie in der Folgezeit bei allen christlichen Denkern wiederfinden, die eine Neigung zur Mystik bekunden. Sie begegnet uns nicht nur in der griechischen, sondern auch in der lateinischen Patristik, wie wir alsbald sehen werden.

4. Die lateinischen Systematiker

Die lateinische Patristik ist uns bereits in Tertullian entgegengetreten. Doch fanden wir bei ihm noch kein Bedürfnis nach einer Systematisierung des christlichen Offenbarungsinhaltes. Ein solches gewahren wir im Abendlande zuerst bei Lactantius (geboren um 250). Er ist der erste lateinische Kirchenvater, der eine systematische Darstellung der christlichen Weltanschauung, besonders nach ihrer ethischen Seite hin, versucht hat. Doch besaß der »christliche Cicero«, wie ihn später die Humanisten genannt haben, mehr schriftstellerisches als philosophisches Talent und kam darum über eine geschickte Kompilation übernommener Gedanken und Lehren nicht hinaus. Ein mittels selbständigen philosophischen Denkens aufgebautes System der christlichen Weltanschauung finden wir im Abendlande erst bei Augustin, der den Höhepunkt der ganzen Patristik bildet.

Augustin zählt zu den Großen im Reiche des Geistes. Er ist eine von den wenigen Persönlichkeiten, die aus der Zeit, der sie angehören,

emporragen in eine Sphäre zeitloser Geltung und Bedeutung. Nach dem Urteil Diltheys ist er »der tiefste Denker dieses neuen Zeitraums der Metaphysik, zugleich der mächtigste Mensch unter den Schriftstellern der ganzen älteren Welt«. Was wir an ihm am meisten bewundern müssen, ist die Universalität seines Wesens und Geistes. Augustin ist ein homo religiosus und zugleich ein geistesmächtiger Denker. Er ist ein Philosoph, der eine bohrende Dialektik mit tiefsinnigen Intuitionen verbindet, der ebenso stark ist in der Analyse wie in der Synthese. Ein Geist, der ein gleich feines Organ für das Konkrete wie für das Abstrakte besitzt, der für psychologische Beobachtung wie für logische Spekulationen in gleichem Maße begabt ist. Ein Wissenschaftler, der sich in fleißiger Arbeit die Forschungsergebnisse anderer aneignet, sie dann aber innerlich verarbeitet und mit neuen Ideen durchtränkt. Ein Mensch, der nicht bloß in der Welt des Gedankens, sondern auch in der realen Wirklichkeit lebt, nicht nur ein Mann der Idee, sondern ebensosehr ein Mann der Tat. Eine Persönlichkeit, die alle Höhen und Tiefen der menschlichen Natur durchmessen, die aus dem inferno zum paradiso sich emporgerungen hat, der darum nichts Menschliches fremd ist.

354 zu Thagaste in Numidien geboren, empfing Augustin mit 19 Jahren die philosophische Weihe durch die Lektüre von Ciceros »Hortensius«. Ein stürmischer Wahrheitsdrang ergriff seine Seele. »Mit unglaublicher Glut des Herzens begehrte ich nach unsterblicher Weisheit.« Diese glaubte er in dem gnostisch gefärbten System der Manichäer zu finden. Erst nach neun Jahren wurde er — um eine bekannte Wendung Kants zu gebrauchen — aus seinem »dogmatischen Schlummer« geweckt. Sein Dogmatismus schlug jetzt ins Gegenteil um: Augustin wandte sich dem Skeptizismus der neueren Akademie zu. Doch »seine durch und durch intellektuelle Natur konnte dieser skeptischen Lähmung nicht lange unterliegen« (Mausbach). Augustin lernte die Schriften der Platoniker, namentlich Plotins, kennen und fand hier eine Lösung der Probleme, die ihn quälten. Damit war die Brücke zum Christentum geschlagen. Gleichzeitig weckten die Predigten des Mailänder Bischofs Ambrosius sowie die Lektüre der paulinischen Briefe in dem ehemaligen Katechumenen eine christliche Seelenstimmung und gaben den

Anstoß zu einer sittlichen Aufraffung. Die Stelle aus dem Römerbrief (13, 13f.), die Augustin dem Rufe einer Kinderstimme: Tolle, lege! folgend las, löste dann in ihm das Erlebnis der Bekehrung aus (386). Im folgenden Jahre von Ambrosius getauft, wurde er vier Jahre später zum Priester geweiht, um dann 395 Bischof von Hippo in Nordafrika zu werden. Hier entfaltete er eine ungeheuer vielseitige Tätigkeit, bis dann im Jahre 430 das »unruhige Herz« — um ein Wort Augustins auf ihn selbst anzuwenden — »die Ruhe fand in Gott«.

Schon bald nach der Bekehrung zum Christentum reiften auch die ersten literarischen Früchte des augustinischen Genius. Diese philosophischen Erstlingsschriften sind: Contra Academicos (gegen die akademische Skepsis), De beata vita (über die wahre Glückseligkeit), De ordine (besonders das Problem des Bösen behandelnd), Soliloquia (Erforschung der Wahrheit), De immortalitate animae (Unsterblichkeitsfrage), De musica (der einzige vollendete Teil einer geplanten Enzyklopädie der Wissenschaften), De quantitate animae (Immaterialität der Seele dartuend), De magistro (Christus), De libero arbitrio (Problem der Willensfreiheit). Von den späteren Werken kommen für die Philosophie hauptsächlich in Betracht: De Trinitate (Trinitätslehre) und De civitate Dei (Geschichtsphilosophie).

Treten wir jetzt an Augustins philosophisches System heran, so bildet seine Grundlage naturgemäß die Erkenntnislehre. Sie hat Augustin in steter Auseinandersetzung mit der Skepsis aufgebaut. Gewissermaßen als Grundstein dient ihm dabei die unmittelbare Gewißheit der Bewußtseinstatsachen. Wenn ich auch, so lehrt Augustin, an allem zweifle, so kann ich doch an der Tatsache, daß ich zweifle, unmöglich zweifeln, muß also wenigstens diese eine Wahrheit anerkennen. Wie betreffs des Zweifelns selbst, so besitzen wir auch in bezug auf die mit dem Zweifeln zusammenhängenden Bewußtseinstatsachen eine unmittelbare Gewißheit. »Wer zweifelt daran, daß er lebt, daß er sich erinnert und erkennt, daß er will und denkt, weiß und urteilt? Denn auch wenn er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich ferner, woher der Zweifel kommt, erkennt er, daß er zweifelt, und will er Gewißheit haben; wenn er zweifelt, denkt er endlich, weiß er sich unwissend und urteilt er, daß er nicht

unbesonnen zustimmen dürfe. Wer immer also an irgend etwas zweifelt, darf an den genannten Tatsachen nicht zweifeln, da nur unter ihrer Voraussetzung ein Zweifeln möglich ist.« Mit diesem Argument hat Augustin das Cogito, ergo sum des Begründers der neuzeitlichen Philosophie vorweggenommen und erscheint so als »Urheber des modernen Denkens« (Windelband).

Mit dem Hinweis auf die Selbstgewißheit der Bewußtseinstatsachen ist nun freilich noch keineswegs das ganze Erkenntnisproblem gelöst. Denn wir haben hier — um einen von Leibniz geprägten Terminus zu gebrauchen — lediglich »Tatsachenwahrheiten« vor uns, die uns aus dem Bewußtseinsbereich nicht herausführen und darum unsere Erkenntnis als Ganzes unmöglich begründen können. Dazu bedarf es vielmehr allgemeiner »Vernunftwahrheiten«, die als oberste Prinzipien alles Erkennen bedingen. Augustin findet solche Wahrheiten zunächst auf dem Gebiete der Dialektik. »Wenn es in der Welt vier Elemente gibt, so gibt es keine fünf. Wenn es eine Sonne gibt, existieren nicht zwei Sonnen. Dieselbe Seele kann nicht zugleich sterblich und unsterblich sein . . . Das und vieles andere, das zu erwähnen zu weit führen würde, habe ich durch die Dialektik als wahr erkannt, gleichviel wie unsere Sinne sich verhalten, als wahr in sich selbst.« Es sind also die Denkgesetze der Logik, die Augustin im Auge hat. Sie gelten ihm als absolute Wahrheiten, weil sie von aller Sinneserfahrung unabhängig, den Grund ihrer Gewißheit in sich selbst haben, kurz gesagt apriorische Urteile sind. — Neben sie treten die Wahrheiten der Mathematik. Daß drei mal drei neun sind, daß sechs Welten und eine Welt sieben Welten ausmachen, sind »Wahrheiten von strenger Denknotwendigkeit«. Eine weitere Gruppe von unbezweifelbaren, selbstgewissen Wahrheiten findet Augustin auf dem Gebiete der Normwissenschaften, der Ethik und Ästhetik. Die sittliche Vernunft »verkündet mit zweifelsfreier Gewißheit, daß das Unveränderliche dem Veränderlichen vorzuziehen ist«. Auch auf ästhetischem Gebiete gibt es solche apriorische Normen. »Du könntest das, was du mit den körperlichen Sinnen wahrnimmst, nicht billigen oder mißbilligen, wenn du nicht gewisse Gesetze der Schönheit in deinem Bewußtsein hättest, an denen du alles Schöne, das du äußerlich wahrnimmst, missest.«

Es sind demnach die Wahrheiten der Ideal- und Normwissenschaften, die Augustin als unerschütterliche Grundlagen der Erkenntnis betrachtet. Er begnügt sich nun aber nicht mit dem Nachweis ihrer logischen Geltung, wie es moderner, neukantischer Denkweise entsprechen würde, sondern er glaubt ihren Geltungswert nur dadurch völlig sicherstellen zu können, daß er sie auf ihren metaphysischen Ursprung zurückführt. Jene Wahrheiten, so lehrt er, gründen in einer wesenhaften Wahrheit. »Alles, was wahr ist, ist dadurch wahr, daß es an der absoluten Wahrheit Anteil hat.« So ist denn nach Augustin alle Wahrheit verankert in einer wesenhaften, absoluten Wahrheit, die mit Gott identisch ist.

Nach dieser Sicherstellung der objektiven Geltung der menschlichen Erkenntnis gilt es für Augustin des weiteren zu zeigen, wie die Erkenntnis tatsächlich zustande kommt, wie also der menschliche Geist in den Besitz jener Wahrheiten gelangt, auf denen alles Erkennen beruht. Bei der Lösung dieses Problems wandelte der Kirchenvater anfangs ganz in den Spuren seines Lehrmeisters Plato. Mit ihm war er der Ansicht, daß das menschliche Erkennen wesentlich in einer Erinnerung der Seele an die in einem vorweltlichen Dasein geschauten Ideen bestehe. Da nun aber die Lehre von der Präexistenz der Seele dem christlichen Dogma widerstreitet, sah sich Augustin genötigt, nach einer anderen und besseren Lösung Umschau zu halten. Er fand sie bei Plotin, der eine Erleuchtung des menschlichen Geistes durch den absoluten Geist annimmt. Diesen Gedanken griff Augustin auf und löste nun das Erkenntnisproblem durch die Theorie der göttlichen Erleuchtung. Danach wird der menschliche Geist beim Erkennen auf geheimnisvolle Weise von einem göttlichen Lichte erleuchtet, so daß er in diesem Lichte die Wahrheiten schaut. »Es ist anzunehmen, daß die Unwissenden, wenn sie recht gefragt werden über wissenschaftliche Dinge, deshalb richtige Antworten geben, weil in ihnen, soweit sie es zu fassen vermögen, das Licht der ewigen Wahrheit ist, worin sie die unwandelbaren Wahrheiten schauen.«

Blicken wir auf die augustinische Erkenntnislehre zurück, so erscheint als ihr Zentralgedanke die Zurückführung des apriorischen Erkenntniselementes auf Gott. Man kann darum Augustins

erkenntnistheoretischen Standpunkt bezeichnen als »Apriorismus in theologischer Form« (v. Hertling). Damit ist auch schon angedeutet, daß die augustinische Lösung des Erkenntnisproblems zugleich eine Lösung des Problems der Gotteserkenntnis enthält. Indem nämlich Augustin die obersten Wahrheiten metaphysisch verankert, führt er zugleich einen Gottesbeweis. Dieser besteht näherhin in einer Analyse der Eigenschaften, die jene Wahrheiten aufweisen. Wie wir bereits sahen, hebt Augustin besonders ihren apriorischen Charakter hervor. Sie stammen nicht aus der Erfahrungswelt, sind nicht von den Sinnesdingen abstrahiert, sondern bilden gewissermaßen eine Welt für sich. Jene Wahrheiten sind ferner unwandelbar und ewig: allem Wandel entrückt, thronen sie in zeitlosen Höhen. Endlich besitzen sie einen objektiven, überindividuellen Charakter. Sie stellen eine objektive, über den denkenden Subjekten stehende und darum sie alle beherrschende Macht dar. Alle diese Eigenschaften findet nun Augustin unerklärlich ohne die Annahme einer sie alle umfassenden substanziellen Wahrheit. Die veritates aeternae sind gleichsam Strahlen, die auf eine göttliche Lichtquelle, eine veritas aeterna et incommutabis zurückweisen. »Es gibt«, so lautet der Schluß seiner Beweisführung, »eine unwandelbare Wahrheit, die alles unveränderlich Wahre umschließt.«

Das ist in kurzen Zügen der augustinische Gottesbeweis, wie er ihn in der Schrift De libero arbitrio niedergelegt hat. Nun kennt aber Augustin, ähnlich wie Gregor v. Nyssa, außer dieser rationalen noch eine andere, intuitive Art der Gotteserkenntnis. Zwischen Gott und dem Menschengeiste, so lehrt er, besteht der denkbar innigste Zusammenhang. »Der Schöpfer ist uns näher als viele Geschöpfe.« Trotz seiner wesenhaften Transzendenz wohnt er in der menschlichen Seele, ist ihr in gewissem Sinne immanent. Weil aber Gott in der menschlichen Seele unmittelbar gegenwärtig ist, darum vermag die Seele ihn auch unmittelbar zu erkennen. Wie das leibliche Auge das Licht wahrnimmt, so schaut das Auge der Seele Gott. »Ich kehrte«, so sagt Augustin, »in mich ein und schaute, so blöde auch das Auge meiner Seele noch war, über diesem Auge meiner Seele, über meinem Geiste ein unveränderliches Licht, nicht dieses gewöhnliche Licht, das allem Fleische sichtbar ist, auch keines, das gleicher Natur, nur

größer gewesen wäre und heller geleuchtet und mit seinem Glanze alles erfüllt hätte. So war es nicht, sondern ein ganz anderes war es, ganz anders als alles dieses. Es war auch nicht so über meinem Geiste, wie das Öl über dem Wasser oder der Himmel über der Erde, sondern höherer Natur war es, denn es ist ja das, was mich erschaffen hat, und ich niederer, weil ich von ihm erschaffen bin.« »Durch innere Stacheln«, so betet der Heilige, »triebst du mich, daß ich keine Ruhe fand, bis ich deiner durch innere Anschauung gewiß sei.«

Mit diesen Erörterungen sind wir bereits bei Augustins Gotteslehre angelangt. Gottes Wesen ist nach Augustin über alle menschlichen Vorstellungen und Begriffe erhaben. Unser Wissen von Gott, so lehrt er ganz im Sinne der docta ignorantia des neuzeitlichen Philosophen Nikolaus von Cues, ist im Grunde genommen ein Nichtwissen. Auch die obersten Begriffe, die Kategorien, finden auf Gott keine Anwendung. Man kann bei ihm nicht unterscheiden zwischen Substanz und Akzidenz, Wesen und Eigenschaft. Gott ist vielmehr absolut einfach. Alles, was er hat, ist er. Er hat nicht bloß Weisheit, sondern ist Weisheit; er besitzt nicht nur Leben, sondern ist Leben. Er ist das schlechthin einfache und darum auch unveränderliche Sein. Während die endlichen Dinge einem steten Wechsel und Wandel unterworfen sind, ist Gott über jede Veränderlichkeit erhaben. Er ist somit frei von allem Nichtsein, besitzt das Sein im höchsten Maße, ist das höchste Sein (summa essentia).

Wie Gott für den Bischof von Hippo der Urquell der Wahrheit ist, so ist er auch der Urgrund alles Seins. Gott ist der Schöpfer aller Dinge. Er hat die Welt aus dem Nichts geschaffen. Mit diesem Satz will Augustin nicht bloß jene heidnischen Vorstellungen zurückweisen, wonach Gott die Welt aus der von Ewigkeit her vorhandenen Materie gemacht hat, sondern zugleich auch den Emanationspantheismus der Neuplatoniker abwehren, nach welchem Gott die Welt aus seinem Wesen erzeugt hat. Nach Augustin ist die Schöpfung nicht eine Entfaltung des göttlichen Wesens, sondern eine freie Willenstat Gottes. Sie ist nicht aus Gottes Wesen geflossen, sondern durch Denken und Wollen von ihm gesetzt worden. Dieser Schöpfungstat lag eine bestimmte Idee, ein Weltplan zugrunde. Hier knüpft Augustin an Plato an und modifiziert seine Ideenlehre, indem

er die Welt der Ideen in den göttlichen Geist hineinverlegt und sie zu Schöpfungsgedanken Gottes macht. Gott hat nun aber, so lehrt Augustin weiter, nicht eine fertige Welt ins Dasein gerufen, sondern nur die Materie geschaffen und sie mit Keimkräften (rationes seminales) ausgestattet, aus denen sich nach bestimmten Gesetzen die jetzige Gestalt der Welt entfalten sollte. So verbindet Augustin mit der Schöpfungslehre die Entwicklungslehre, die allerdings im Gegensatz zur Entwicklungslehre Darwins durchaus teleologisch gehalten ist.

Die Schöpfungswelt stellt nach Augustin eine hierarchische Ordnung dar. Ihre oberste Stufe bildet der Mensch, speziell die menschliche Seele. Gemäß seinem Worte, daß er »nichts wissen wolle als Gott und die Seele«, hat Augustin sich eifrig mit den Fragen der Psychologie beschäftigt. Mit den Platonikern und im Gegensatz zu den Manichäern betont der Kirchenvater aufs stärkste die Immaterialität der menschlichen Seele. Sie gilt ihm als eine geistige, vom Leibe wesensmäßig verschiedene Substanz. Immer wieder weist er auf die Selbständigkeit und Superiorität der Seele gegenüber dem Leibe hin. Die Verbindung beider erscheint ihm als ein unbegreifliches Wunder. Ausdrücklich weist er die aristotelische Auffassung, wonach die Seele das Formprinzip des Leibes ist (forma corporis), zurück. Im Anschluß an Plato bestimmt er das Verhältnis beider dualistisch: Leib und Seele stehen sich als zwei selbständige Substanzen gegenüber. Die Seele besitzt nach Augustin drei Grundkräfte, in denen er zugleich ein Abbild der Trinität erkennt: Gedächtnis, Verstand und Wille. Die Gefühle erscheinen dem Kirchenvater als Regungen des Willens, der infolgedessen einen gewissen Primat im Seelenleben behauptet. Seine wichtigste Eigenschaft ist die Freiheit. Dem Problem der Willensfreiheit hat der Kirchenvater, wie wir gesehen haben, eine eigene Schrift gewidmet. Danach schließt die Freiheit des Willens ein zweifaches Moment in sich, ein negatives und ein positives. Das negative Moment liegt in der Freiheit vom Zwang. Das positive Moment besteht in der dem menschlichen Geiste eigentümlichen Fähigkeit der Selbstbestimmung. »Weil der Wille in unserer Gewalt ist, darum ist er frei.« Zur Willensfreiheit gesellt sich als weiterer Vorzug der Menschenseele die Unsterblichkeit hinzu. Auch sie hat der Kirchenvater in einer besonderen

Schrift behandelt. Das Hauptargument für die Unsterblichkeit der Seele leitet Augustin aus der Tatsache her, daß die menschliche Seele an ewigen Wahrheiten und Werten teilhat. Weil der Menschengeist mit der ewigen Welt der Wahrheiten und Werte in lebendigem Zusammenhang steht, ja in ihr lebt und atmet, erweist er sich als ihr verwandt, als ewig und unsterblich. Damit hat Augustin einen Gedankengang erneuert, den Plato in seinem »Phaedon« niedergelegt hat, und der seine Lebenskraft bis heute noch nicht eingebüßt hat. — Geht Augustin so mit Plato zusammen in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, so weicht er dagegen in der Lehre vom Ursprung der Seele von ihm ab. Hatte Augustin, wie bereits angedeutet, anfangs aus erkenntnistheoretischen Erwägungen heraus mit der Lehre Platos von der Präexistenz der Seele vor dem Leibe sympathisiert, so lehnte er sie später — im Gegensatz zu Origenes — entschieden ab und lehrte eine Entstehung der Seele bei der Geburt des Menschen. Freilich über das »Wie« dieser Entstehung kommt Augustin nicht zur Klarheit. Ob der Traduzianismus recht hat, den ja auch Tertullian vertritt, oder ob der Creatianismus im Rechte ist, der die Seele durch einen Schöpfungsakt Gottes entstehen läßt, wagt Augustin nicht zu entscheiden. Wohl glaubt er, daß die erstere Theorie besser mit dem Dogma von der Erbsünde in Einklang stehe, doch hat er sich für sie nicht endgültig entschieden.

Wie in der Metaphysik und Erkenntnislehre, so nimmt auch in der Ethik Augustins der Gottesgedanke eine zentrale Stellung ein. Nicht bloß die reale und die ideale, auch die Wertordnung ist nach Augustin in Gott verankert. Wie Gott unter logisch-noetischem Gesichtspunkte als die ewige Wahrheit (veritas aeterna) erscheint, so erscheint er vom Standpunkte des ethischen Bewußtseins aus als die ewige, absolute Norm (lex aeterna). Wir haben ja bereits gesehen, wie Augustin auch die ethischen Normen auf Gott als ihren metaphysischen Ursprung zurückführt. Dabei betont er besonders den absoluten Wahrheitscharakter dieser Normen. »So wahr und unwandelbar die Gesetze der Zahlen sind, deren Begriff und Wahrheit sich unveränderlich und gemeinsam allen, die sie wahrnehmen, darbietet, ebenso wahr und unwandelbar sind die Regeln der Weisheit.« An ihnen hat der Mensch sein Wollen und Handeln zu

orientieren. Tut er das, dann handelt er sittlich gut; tut er es nicht, so begeht er eine sittlich verwerfliche Handlung. Wie nun aber jene Normen, nach denen das menschliche Wollen und Tun sich richten muß, auf Gott als die ewige Norm zurückgehen, so erscheint dieser zugleich als das Endziel des menschlichen Wollens und Handelns, als das höchste Gut (summum bonum). Von ihm empfangen alle endlichen Güter ihren Wertcharakter. »Nur dadurch sind sie Güter, daß sie von ihm, der schlechthin gut ist, herrühren.« Darum dürfen uns auch die irdischen Güter nur Mittel und Wege sein, um zum höchsten Gut zu gelangen. In ihm allein findet der Mensch volle Befriedigung. Nur es vermag die tiefsten Sehnsüchte des Menschenherzens zu stillen, ihm höchste Glückseligkeit zu schenken. »Wenn uns die sogenannten Güter schon erfreuen, jene, die nicht durch sich selbst Güter sind — alles nämlich, was wandelbar ist, ist nicht durch sich selbst gut —, wie wird dann erst der Genuß des unwandelbaren, ewigen, immer sich gleich bleibenden Gutes beschaffen sein.«

Gehen wir jetzt noch kurz auf die Geschichtsphilosophie Augustins ein. Er hat sie niedergelegt in den 22 Büchern seines Werkes De civitate Dei. Ganz im Sinne Goethes, der als das tiefste Thema der Weltgeschichte den Kampf des Glaubens mit dem Unglauben bezeichnet, schildert Augustin die Menschheitsgeschichte als den Kampf zweier feindlicher Mächte, des Reiches der Gotteskinder, der civitas Dei, und des Reiches der Weltkinder, der selbstsüchtig-irdisch gesinnten Menschen, der civitas terrena. Beide sind in dieser Welt ineinander verschlungen und miteinander vermischt, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden. Alsdann fällt die civitas terrena der ewigen Verdammnis anheim, während die civitas Dei eingeht in den ewigen Sabbat. Diese Scheidung der Geister bedeutet das absolute Ende des Weltprozesses. Der Gedanke einer Apokatastasis, einer schließlichen Vereinigung aller Geister mit Gott, in den Origenes und Gregor v. Nyssa die Menschheitsgeschichte wie in einen Schlußakkord ausklingen ließen, liegt Augustin fern.

Damit haben wir das philosophische Weltbild Augustins in seinen Grundlinien kennen gelernt. Wenn wir uns bei ihm verhältnismäßig lange aufgehalten haben, so geschah es vor allem deshalb, weil Augustin eine ungeheure Wirkung auf die Folgezeit ausgeübt hat. Seine

Ideen waren die leuchtenden Sterne am Himmel der christlichen Philosophie, die den Seefahrern im Reiche des Geistes auf Jahrhunderte hinaus zur Orientierung dienten. Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ist, wie besonders die neueren Forschungen gezeigt haben, zum großen Teil eine Geschichte des Einflusses Augustins. Bevor wir uns aber dieser Periode zuwenden, müssen wir uns noch kurz den Ausgang der Patristik vor Augen führen.

5. Letzte Schriftsteller

Besitzt die patristische Philosophie auch keinen schöpferischen Charakter wie etwa die griechische Philosophie, so läßt sich doch nicht leugnen, daß sich in den Systemen des Origenes und Augustins eine gewaltige Denkkraft ausgewirkt hat. Leider sank nun aber die Patristik von der in Augustin erreichten Höhe gar bald herab. Mit dem Tode des afrikanischen Denkers beginnt eine Zeit der Ermattung des philosophischen Denkens. Sowohl im Morgenlande wie im Abendlande gewahren wir diesen Niedergang der Philosophie. Dabei hat aber das Morgenland noch zwei Denker aufzuweisen, die verdienen berücksichtigt zu werden: Pseudo-Dionysius Areopagita und Johannes Damascenus. Freilich tragen auch sie den Stempel der Dekadenz an der Stirn. Das zeigt sich nicht bloß in dem gänzlichen Mangel an selbständigem philosophischen Denken, der eine weitgehende Nachgiebigkeit gegenüber dem Einfluß der heidnischen Philosophie zur Folge hatte, sondern auch in der Neigung zum Mystizismus, der besonders bei dem erstgenannten Philosophen hervortritt.

Mit dem Namen Pseudo-Dionysius Areopagita bezeichnet man den unbekannten Verfasser einer Reihe von Schriften, die wahrscheinlich dem Ende des 5. Jahrhunderts angehören und von dem Paulusschüler Dionysius Areopagita, dem ersten Bischof von Athen, verfaßt sein wollen. Von ihnen kommen für die Philosophiegeschichte besonders in Betracht die Schrift: »Über die göttlichen Namen« und die Schrift: »Über die mystische Theologie«. Hatten wir schon bei dem zuletzt behandelten Vertreter der griechischen Patristik, Gregor v. Nyssa, einen starken Einfluß des Neuplatonismus feststellen können, so ist dieser Einfluß bei Pseudo-Dionysius

in noch weit höherem Maße zu beobachten. Namentlich sind es die Werke des dem 5. Jahrhundert angehörenden Neuplatonikers Proklus, aus denen der Areopagite schöpft. Auf ihm fußend, unterscheidet er zwischen einer positiven und einer negativen Theologie. Die erstere geht von oben nach unten, steigt von Gott zu den Kreaturen herab. Sie betrachtet Gott als den Urquell alles Seins, aus dem in abgestuften Emanationen die endlichen Dinge hervorfließen. Ihr gilt darum Gott als unendliche Fülle, als der Allnamige. Die negative Theologie geht den umgekehrten Weg. Sie steigt von den Kreaturen auf zu Gott. Dabei sieht sie sich genötigt, alle endlichen Bestimmungen von Gott zu verneinen. Gott ist nach ihr in ein völliges Dunkel gehüllt, und es geht nicht an, »mit der menschlichen Denk- und Erkenntniskraft in das geheimnisvolle Dunkel der Gottheit eindringen zu wollen«. Gott ist über alle endlichen Kategorien in einem Maße erhaben, daß ihm gegenüber »jeder menschliche Gedanke gewissermaßen ein Irrtum ist«. Er ist der Überseiende, der Übervollkommene, der Übergott. Kein Name paßt für ihn, er ist der schlechthin Namenlose. »Alle Verneinungen von ihm sind wahr, alle Bejahungen unzutreffend.«

Wenn nun aber der Erkenntnisweg zu Gott dem Menschengeiste versperrt ist, wie kann er dann mit Gott in Verbindung treten? Die Antwort auf diese Frage gibt die mystische Theologie, die gleichsam die Kehrseite der negativen Theologie ist. Die Menschenseele, so lehrt der Areopagite, gelangt zu Gott »auf einem Wege, der höher ist als alles menschliche Denken und Erkennen, dem Wege der mystischen Einigung (henosis)«. Sie bedeutet auf seiten des menschlichen Subjekts vorwiegend ein Erleiden. Die Seele wird von Gott in seine göttliche Liebe hineingezogen. »Die göttliche Liebe«, erklärt Dionysius, »ist eine aus sich heraustretende (ekstatikos), indem sie nicht duldet, daß der Geliebte bei sich selbst bleibt, sondern ihn mit sich vereinigt.« So bedeutet die mystische Einigung, die Ekstase, zugleich eine Vergottung des Menschen (theiosis).

Diese Lehren, die der Areopagite aus dem Neuplatonismus geschöpft hat, sind aus seinen Schriften in die christliche Mystik des Mittelalters geflossen und in den bleibenden Bestand der mystischen Theologie übergegangen. Auch auf die Philosophie des Mittelalters

hat Dionysius mit seinen Spekulationen über Gottes Wesen und Eigenschaften einen weitgehenden Einfluß ausgeübt.

Ließen schon die Schriften des Pseudo-Dionysius ein aus dem Eignen schöpfendes philosophisches Denken vermissen, so gilt das noch viel mehr von dem in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts lebenden Johannes Damascenus. Er ist und will nichts anderes sein als Sammler. »Ich will«, so sagt er in seiner Einleitung zu seinem Hauptwerke, »nichts Eigenes bieten, sondern das, was sich allenthalben von Philosophen und Theologen gesagt findet, zusammenfassen und darstellen.« Dieses Hauptwerk führt den Titel: »Quelle der Erkenntnis«. Es besteht aus drei Teilen, einer philosophischen Voruntersuchung, einer kurzen Geschichte der Irrlehren und einer kompilatorischen Zusammenstellung der orthodoxen Glaubenslehren. Der erste, philosophische Teil lehnt sich stark an Aristoteles und die Neuplatoniker Porphyrius und Ammonius Sacca an. Hier begegnet uns zum erstenmal in der Patristik die aristotelische Logik und Ontologie, aus denen Johannes philosophische Grundbegriffe, die für die Theologie wichtig sind, schöpft. Er rechtfertigt diese Benutzung der heidnischen Philosophie zu theologischen Zwecken mit dem Gedanken, den zuerst Philo ausgesprochen hat, und der uns im Mittelalter auf Schritt und Tritt begegnet, daß nämlich die Theologie die Königin, die profanen Wissenschaften ihre Dienerinnen sind. »Es geziemt sich«, so sagt er, »daß die Dienerinnen der Königin dienen.« — Doch nicht bloß der erste, auch der dritte Teil des Werkes, der später den Titel: De fide orthodoxa erhielt, weist den Einfluß der griechischen Philosophie auf. Das gilt besonders von den psychologischen und ethischen Erörterungen, bei denen Damascenus stark aus Aristoteles schöpft. Auf diesen aristotelischen Elementen beruht in erster Linie die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Werkes, das allerdings erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts dem Abendlande durch lateinische Übersetzungen bekannt wurde. Es hat der abendländischen Scholastik gewisse Grundbegriffe der aristotelischen Logik und Ontologie, sowie wichtige Bestandteile der Psychologie und Ethik des Stagiriten vermittelt und hat dadurch auf den Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie eingewirkt.

Wie bereits angedeutet, macht sich die Erschlaffung des philosophischen Denkens in der nachaugustinischen Zeit stärker noch als im Morgenlande im Abendlande bemerkbar. Dieses hat nur eine bedeutendere Erscheinung aufzuweisen: Boethius (480—525), »der letzte Römer«. Seine philosophiegeschichtliche Bedeutung beruht vor allem auf seiner Übersetzertätigkeit. Boethius hatte sich das Ziel gesetzt, sämtliche Schriften von Aristoteles und Plato ins Lateinische zu übertragen und durch Kommentare zu erläutern. Doch hat er diese gewaltige Aufgabe nur zum Teil lösen können. Von seinen Übersetzungen sind auf uns gekommen die Übersetzung der »Kategorien« des Aristoteles nebst einem Kommentar dazu, die Übersetzung der Schrift De interpretatione mit zwei Kommentaren und die Übertragung der Isagoge des Porphyrius zu den »Kategorien« des Aristoteles, zu der ebenfalls zwei Kommentare vorliegen. Durch diese Arbeiten hat Boethius die aristotelische Logik dem Mittelalter zugänglich gemacht. Sie bilden bis zum 13. Jahrhundert die Hauptquelle des Aristotelismus. Boethius ist »le véritable introducteur d'Aristote en Occident« (Mandonnet).

Auf die weitesten Kreise des Mittelalters hat Boethius eingewirkt durch sein im Kerker geschriebenes Buch: De consolatione philosophiae. Diese teils in Prosa, teils in Versen verfaßte Trostschrift erfreute sich im Mittelalter einer außerordentlichen Beliebtheit. Der in ihr zum Ausdruck kommende philosophische Standpunkt ist ein ausgesprochen neuplatonisch-stoischer. Für die Entwicklung der Philosophie ist die Schrift vor allem dadurch bedeutsam geworden, daß sie der Scholastik zahlreiche philosophische Definitionen geliefert hat.

Nicht geringen Einfluß hat endlich Boethius durch seine theologischen Abhandlungen auf den Entwicklungsgang der Scholastik ausgeübt. In ihnen wird zum erstenmal der Versuch gemacht, Begriffe und Methoden der aristotelischen Philosophie in umfassender Weise auf den christlichen Glaubensinhalt zwecks rationaler Erfassung desselben anzuwenden. Dadurch ist Boethius »den Scholastikern zum Muster und Vorbild für die Behandlung der Dogmen« (Grabmann) geworden. So erscheint »der letzte Römer« zugleich als »der erste Scholastiker«.

ZWEITER TEIL

Die scholastische Philosophie

*

Bei der Charakterisierung der Philosophie der christlichen Zeit bezeichneten wir als ihr hervorstechendstes Merkmal ihren religiös-theologischen Charakter. Die trotz dieses gemeinsamen Grundcharakters bestehenden Verschiedenheiten der patristischen und der scholastischen Philosophie fanden wir in der Tatsache begründet, daß die erstere das theologische Lehrsystem mitschuf, während die letztere einem in seinen Grundzügen fertigen System gegenüberstand und sich darum auf eine philosophische Durchdringung und Begründung desselben beschränken mußte. Den dadurch in erster Linie bedingten spezifischen Charakter der scholastischen Philosophie gilt es jetzt näher ins Auge zu fassen.

Man kann den Unterschied zwischen der patristischen und der scholastischen Philosophie auch so formulieren, daß man sagt, dort habe es sich um eine Unterordnung der Philosophie unter die Religion, hier dagegen um eine Unterordnung unter die Theologie gehandelt. Der Inhalt der Religion besitzt einen mehr oder weniger irrationalen Charakter. Das Geheimnis ist die Sphäre des religiösen Bewußtseins. Die Theologie versucht nun, den Inhalt der Religion verstandesmäßig zu erfassen und zu bestimmen, ihn zu rationalisieren. Eine Unterordnung der Philosophie unter die Theologie besagt darum weit mehr als eine Unterordnung unter die Religion. Denn während im letzteren Falle die religiös-irrationalen Werte gleichsam in ihrer Ebene verbleiben, greifen sie im ersteren Falle in die rational-philosophische Sphäre über, treten der Philosophie als

rationale Normen gegenüber. Die damit gegebene Art der Unterordnung duldet naturgemäß viel weniger als die erstere Art eine eigentlich schöpferische Tätigkeit des philosophischen Denkens. Sie hat vielmehr einen stark rezeptiven Charakter des Philosophierens notwendig zur Folge.

Wir haben nun freilich gesehen, daß dieses rezeptive Moment einen gemeinsamen Wesenszug der patristischen und scholastischen Philosophie bildet. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß dieser rezeptive Charakter der scholastischen Philosophie weit mehr eignet als der patristischen. Während uns namentlich bei Origenes und Augustin ein lebendiges, ja in gewissem Sinne schöpferisches philosophisches Denken entgegentritt, kann man das von den Höhepunkten der Scholastik nicht behaupten. Das intuitive Moment, das der Spekulation eines Augustin so viel Wärme und Leben gibt, tritt bei den führenden Geistern der Scholastik zurück hinter der kühlen Reflexion und dem streng logisch voranschreitenden, diskursiven Denken. Während darum in der Patristik das fremde, der griechischen Spekulation entnommene Material im allgemeinen von persönlichen Ideen und Intuitionen durchwirkt und innerlich umgestaltet wird, — man denke etwa an die Art und Weise, wie Augustin Platos Ideenlehre umbildet — steht die Scholastik dem fremden Material im allgemeinen mehr passiv gegenüber und beschränkt sich in der Regel darauf, es zu glätten und abzurunden und höchstens an peripherischen Punkten umzugestalten. Gewiß bleibt auch jetzt noch Raum für eine gewisse Spontaneität und Produktivität des Denkens, aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß die Scholastik durch eine ausgesprochene Rezeptivität des philosophischen Denkens gekennzeichnet ist.

Diese Eigenart der scholastischen Philosophie erscheint nun aber nicht lediglich durch ihr Verhältnis zur Theologie bedingt. Wäre das nämlich der Fall, dann müßte dieselbe in dem Maße zurücktreten, als das philosophische Denken selbständiger wird und sich einen eigenen Bezirk gegenüber der theologischen Spekulation abzugrenzen sucht. Daß dies aber nicht der Fall ist, sondern der rezeptive Charakter der scholastischen Philosophie nach wie vor eignet, ist ein Beweis dafür, daß hier noch andere Gründe mitspielen. Und in der Tat erscheint jener Charakter der mittelalterlichen Philosophie zu

tiefst bedingt durch eine bestimmte Grundanschauung, ein eigenartiges Apriori des mittelalterlichen Geistes.

Man hat mit Recht von einer eigentümlichen Gebundenheit des antiken Denkens gesprochen, die darin zutage tritt, daß hier die Wahrheit nicht als eine Schöpfung des Geistes, wie es moderner Denkweise entsprechen würde, sondern als ein objektiv Gegebenes gilt, das der Geist nur in sich aufzunehmen braucht. Nicht nur in Platos Konzeption der Ideenwelt, die objektiv vorhanden ist und vom Geiste geschaut wird, sondern auch in der Philosophie des Aristoteles tritt diese eigenartige Struktur des hellenischen Geistes deutlich zutage. Genau so dachte das Mittelalter. Auch nach ihm ist die Wahrheit etwas Objektives, von vornherein Gegebenes und nicht etwa ein Erzeugnis oder Gebilde des subjektiven Geistes. Das mittelalterliche Denken geht nun aber über diese antike Auffassung dadurch noch hinaus, daß es die Wahrheit nicht bloß als etwas grundsätzlich, sondern auch faktisch Gegebenes betrachtet. Die Erkenntnis der Wahrheit gilt ihm nicht als ein im Unendlichen liegendes Ziel, dem der Menschengeist sich allmählich und in mühevoller Arbeit nähert, sondern die Wahrheit ist nach ihm bereits gefunden, ist von den großen Denkern der Vergangenheit entdeckt worden. Das Mittelalter hält es mit dem bekannten Dichterwort: »Das Wahre ist schon längst gefunden, — hat edle Geisterschaft verbunden, — das alte Wahre fass' es an« (Goethe).

In diesem objektivistisch-traditionalistischen Wahrheitsbegriff liegt der rezeptive Charakter der Scholastik zu tiefst begründet. Denn mit ihm ist ein bestimmter Begriff der Philosophie sofort gegeben. Wenn die Wahrheit bereits gefunden ist, dann kann das Wesen der Philosophie nicht in einem Streben nach neuen und tieferen Problemlösungen, sondern nur in einer Wiedergabe und Verarbeitung der bereits gefundenen Lösungen bestehen. Wir sehen denn auch, daß im Mittelalter das Philosophieren als »Weiterführen einer Summe von objektiven Wahrheiten« gilt (Baeumker). Es ist mithin keine produktive, sondern eine vorwiegend rezeptive Tätigkeit.

Aus dieser Grundanschauung lassen sich die übrigen Charakterzüge der scholastischen Philosophie ohne weiteres herleiten. Wenn die Wahrheit der Hauptsache nach als bereits gefunden gilt, dann

kann es nicht ausbleiben, daß man zu jenen Denkern der Vergangenheit, die man als die Entdecker der Wahrheit und darum als die Hauptquellen der philosophischen Erkenntnis betrachtet, voll Ehrfurcht emporschaut. Sie gewinnen notwendigerweise autoritative Bedeutung, werden zu gefeierten Autoritäten. Wir begegnen darum in der Scholastik einer ausgesprochenen Wertschätzung der Autoritäten.

Mit dem autoritativen ist verbunden der traditionelle Zug der Scholastik. Auch er ist eine notwendige Folge des vorhin gekennzeichneten Wahrheitsbegriffs. Ist nämlich die Wahrheit im wesentlichen gefunden, und braucht sie in der Hauptsache nur weitergegeben zu werden, dann bildet sich von selbst ein fester Bestand von Wahrheiten, ein gemeinsames geistiges Besitztum. Es entsteht eine objektive Überlieferung, eine feste Tradition. Sie tritt mit einer gewissen gebieterischen Macht an den einzelnen heran und übt einen bestimmenden Einfluß auf seine Gedankenbildung aus, die dadurch zugleich einen objektiven, unpersönlichen Charakter erhält.

Damit stoßen wir auf einen weiteren und letzten Zug des mittelalterlichen Philosophierens, seinen kollektivistischen Charakter. Während die neuzeitliche Art des Philosophierens eine durchaus individualistische ist, indem hier der einzelne Denker ganz auf sich selbst gestellt ist und in einsamem Ringen mit den Problemen sein System aufbaut, ist der eigentliche Träger der philosophischen Bewegung im Mittelalter die durch die gleichen Anschauungen verbundene Gemeinschaft, die Schule. Auch wo einzelne Denker stark hervortreten, stehen sie doch meistens in engem Zusammenhang mit einer Mehrheit gleichgerichteter Geister, haben Fühlung mit ihrer Schule. Der Name Scholastik (schola = Schule) besteht darum durchaus zu Recht. Hatte man mit scholasticus anfangs den Lehrer (und Schüler) der artes liberales, der sieben freien Künste bezeichnet, so gebrauchte man später den Namen für jeden, der sich schulmäßig mit Philosophie und Theologie beschäftigte (Baeumker).

Nach dieser Charakteristik der scholastischen Philosophie wenden wir uns noch kurz den Quellen derselben zu. Von ihnen haben wir bereits eine Hauptquelle kennen gelernt, die patristische Philosophie. Ganz besonders ist es, wie wir gesehen haben, Augustin

gewesen, der das scholastische Denken befruchtet hat. Nach ihm hat Boethius am stärksten auf die Scholastik eingewirkt. Innerhalb der griechischen Patristik hat Pseudo-Dionysius Areopagita den größten Einfluß auf das Mittelalter ausgeübt. Aber auch Johannes Damascenus hat, wie bereits angedeutet wurde, dem mittelalterlichen Geistesleben neue Nahrung zugeführt.

Neben die Patristik tritt als zweite Hauptquelle der Scholastik die griechische Philosophie. Zahlreiche Elemente derselben wurden dem Mittelalter durch die Kirchenväter vermittelt: der Platonismus namentlich durch Augustin, der Aristotelismus besonders durch Boethius und Johannes Damascenus, der Neuplatonismus vor allem durch Pseudo-Dionysius. Aber auch direkt schöpfte das Mittelalter aus der griechischen Philosophie. Von den Dialogen Platos kannte es zwar zunächst nur den Timäus, der ihm durch die Übersetzung Ciceros und die teilweise Übertragung des Chalcidius (zu Anfang des 4. Jahrhunderts) zugänglich war. Im 12. Jahrhundert wurden aber auch der Menon und Phaedon durch die Übersetzungen des Henricus Aristippus dem Abendlande bekannt. Von neuplatonischen Schriften kannte das Mittelalter den auf Proklus zurückgehenden Liber de causis sowie einige von ihm selbst verfaßte Schriften, die im 13. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurden. Die Werke des Aristoteles waren der Scholastik zunächst nur so weit zugänglich, als sie von Boethius übertragen waren. Im 12. Jahrhundert wurden dann die Hauptschriften der aristotelischen Logik durch lateinische Übersetzungen dem Abendlande bekannt. Um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts wurden endlich auch die übrigen Hauptschriften des Aristoteles durch lateinische Versionen aus dem Griechischen wie aus dem Arabischen der Scholastik erschlossen. — Außer den platonischen, neuplatonischen und aristotelischen Schriften kommen als Quellen der mittelalterlichen Philosophie noch namentlich in Betracht die Werke des Eklektikers Cicero und des Stoikers Seneca, ferner das Lehrgedicht des Lucretius Carus, des Hauptvertreters des lateinischen Epikureismus, endlich das Werk des Sextus Empiricus über die pyrrhonische Skepsis.

Zu der patristischen und griechischen Spekulation gesellt sich dann später als dritte Hauptquelle der Scholastik die arabische und

jüdische Philosophie hinzu. Man spricht nicht mit Unrecht von einer arabischen oder islamischen und einer jüdischen Scholastik. Auch hier handelt es sich nämlich um eine Synthese der griechischen Spekulation mit dem Koran bzw. dem alten Testament. Die Hauptträger der arabischen Philosophie, die im 9. Jahrhundert hervortritt, sind der Aristoteliker Al-Kindi († um 870), die Vertreter eines neuplatonisch gefärbten, an die Orthodoxie des Islam angeglichenen Aristotelismus: Alfarabi († 950) und Avicenna († 1037), die wegen ihres Intellektualismus von dem großen Mystiker des Islam, Algazel († 1111), bekämpft wurden, und endlich Averroes aus Cordova († 1198), dessen Synthese von aristotelischer Philosophie und islamischer Orthodoxie den Höhepunkt der arabischen Scholastik bildet. Alle diese Denker haben auf den Entwicklungsgang der christlichen Scholastik eingewirkt, teils durch ihre systematischen Werke, teils durch ihre Übersetzungen und Kommentare der aristotelischen Schriften. — Aber auch die jüdische Philosophie hat auf die Scholastik Einfluß ausgeübt. Ihre Hauptträger sind Isaak Israeli († um 940), Avencebrol († um 1070), der bedeutendste Vertreter der neuplatonischen Richtung der jüdischen Philosophie, und endlich Moses Maimonides († 1204), der die aristotelische Philosophie mit der jüdischen Religion zu verschmelzen sucht. Auch aus den Werken dieser Philosophen hat die christliche Scholastik geschöpft, nachdem sie ihr gleichzeitig mit den Werken der arabischen Philosophen durch lateinische Übersetzungen zugänglich gemacht waren.

Man teilt die Scholastik gewöhnlich in drei Abschnitte ein: die Frühscholastik (9.—12. Jahrhundert), die Hochscholastik (13. Jahrhundert) und die Spätscholastik (14. und 15. Jahrhundert).

ERSTES KAPITEL

Die Frühscholastik

*

1. Alcuin und seine Schule

Lange Zeit währte es, bis die durch die Völkerwanderung entstandenen Staatengebilde sich soweit konsolidiert hatten, daß sie an eine Wiederaufnahme der wissenschaftlichen Forschung denken und den bei Boethius abgebrochenen Faden der philosophischen Gedankenbildung wieder anknüpfen konnten. Die ersten wissenschaftlichen Bestrebungen begegnen uns im fränkischen Reiche. Hier war es Karl der Große, der sich namentlich durch Gründung von Schulen um die Förderung der Wissenschaften und Künste sehr verdient machte. Ihm verdankt das wissenschaftliche Leben des Mittelalters seine Entstehung. Unter den Persönlichkeiten, die ihm als Organe bei seinen Reformbestrebungen dienten, ragt am meisten hervor der Angelsachse Alcuin († 804), den man als den »Vater der Scholastik in Frankreich« (Picavet) bezeichnet hat.

Aus der von einem Schüler des gelehrten Benediktiners Beda Venerabilis gegründeten Schule von York hervorgegangen, stand Alcuin lange der Hofschule Karls des Großen vor und gründete dann später die Klosterschule von Tours. Doch nicht bloß als Organisator des Bildungswesens, auch als Schriftsteller ist Alcuin hervorgetreten. Freilich tragen alle seine Schriften einen stark kompilatorischen Charakter und lassen jede Originalität vermissen. Das gilt namentlich von seinen beiden philosophischen Schriften: Dialectica und De animae ratione. Die letztere schöpft aus den Werken des spanischen Schriftstellers Isidor von Sevilla und des Boethius sowie aus einer pseudoaugustinischen Schrift. In Dialogform werden die Grundlehren der Dialektik entwickelt. Dabei weist Alcuin nachdrücklich auf die hohe

Bedeutung der artes liberales für die Theologie hin. Sie zerfallen in sieben Fächer, von denen die drei ersten (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) Trivium, die vier letzten (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) Quadrivium heißen. Alcuin betrachtet diese septem artes liberales als die sieben Säulen, auf denen das Gebäude der Theologie ruht. — Die zweite Schrift enthält »die erste Psychologie des Mittelalters« (Überweg-Baumgartner). Sie ist stark von Augustin abhängig. Die Definition der Seele, die Einteilung der Seelenkräfte und die Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele sind ganz platonisch-augustinisch orientiert. Aber auch in der Frage nach der Entstehung der menschlichen Seele geht Alcuin mit Augustin zusammen, insofern auch er das Problem für unlösbar erklärt.

Durch seine Schrift über die Seele hat Alcuin wesentliche Elemente der platonisch-augustinischen Psychologie der Scholastik vermittelt. Aber auch seine Wertschätzung der freien Künste sowie die Verwendung der Philosophie zu theologischen Zwecken, wie sie in seinen theologischen Schriften zutage tritt, sind für den Werdegang der Scholastik bedeutsam geworden.

Alcuins größter Schüler war Hrabanus Maurus († 856), der lange Zeit in der Klosterschule zu Fulda lehrte und sich um das Unterrichtswesen in Deutschland die größten Verdienste erworben hat. In seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist Hrabanus von einer stark enzyklopädischen Tendenz beherrscht. Sein Werk De universo ist eine namentlich von Isidor abhängige Enzyklopädie des theologischen und profanen Wissens. In seiner Schrift De institutione clericorum betont Hrabanus ganz im Sinne seines Lehrers den hohen Wert der artes liberales für die Theologie und rät den Theologen das Studium der heidnischen Philosophen an. Wie diese Schrift, so trägt auch der Traktat »Über die Seele« einen durchaus kompilatorischen Charakter. Unter vorwiegender Orientierung an der gleichnamigen Schrift von Cassiodor, einem Zeitgenossen des Boethius, erörtert hier Hrabanus die Hauptthemata der Psychologie.

Von den übrigen Mitgliedern des Alcuinschen Schulkreises kommt für die Geschichte der Philosophie am meisten in Betracht der Mönch Candidus, dessen eigentlicher Name Bruun war. Er war der Nachfolger des Hrabanus an der Klosterschule zu Fulda. Auf ihn werden

die Dicta Candidi zurückgeführt. In ihnen tritt ein starkes psychologisches Interesse hervor. Wichtiger aber noch als die psychologischen Erörterungen sind die religionsphilosophischen Gedankengänge der Schrift. Es tritt uns hier der erste Versuch eines Gottesbeweises in der Scholastik entgegen. Candidus führt seinen Beweis unter Verwertung stoischer und namentlich augustinischer Gedanken. Ganz im Sinne des Kirchenvaters unterscheidet er eine dreifache Stufenordnung der sichtbaren Welt, die er mit den Begriffen kennzeichnet: Sein, Leben, Erkennen. Die erste Stufe bildet die leblose Natur, die zweite die lebende Natur, die dritte die mit Vernunft begabten Geschöpfe. Alle drei Stufen vereinigt gewissermaßen der Mensch in sich. Er bildet darum die oberste Spitze in der Hierarchie der Schöpfung. Aber auch er besitzt eine wichtige Eigenschaft nicht: er ist nicht allmächtig, er kann nicht alles, was er will. Da mithin die Allmacht dem Menschen abgeht, müssen wir, so lehrt Candidus, ein höheres Wesen annehmen, an dem diese Eigenschaft realisiert ist. Dieses allmächtige Wesen, von dem die ganze Schöpfung abhängt, ist Gott. — Dieser Beweisgang, der auf dem Begriff eines allmächtigen Seins aufgebaut ist, weist eine unverkennbare Ähnlichkeit auf mit jenem Beweisverfahren, das wir bei Anselm von Canterbury näher kennen lernen werden.

2. Johannes Scottus Eriugena

Während sich die Geistesarbeit der vorhin charakterisierten Persönlichkeiten im Sammeln und Weitergeben überkommener Geistesschätze erschöpft und nur selten zu eigenen Gedankenbildungen fortschreitet, tritt uns in Johannes Scottus Eriugena ein Mann von hoher spekulativer Begabung, ein philosophischer Genius entgegen. Er ist der Schöpfer des ersten philosophischen Systems im Mittelalter. Um 810 in Irland geboren (daher Eriugena genannt), seiner Nationalität nach ein Schotte (daher der Beiname Scottus), wurde er von Karl dem Kleinen an die Hofschule zu Paris berufen, wo er bis zum Tode des Königs (877) und damit ungefähr bis zu seinem Lebensende lehrte. Seine geistige Entwicklung vollzog sich zunächst unter dem Einfluß der lateinischen Väter, namentlich

Augustins. Aus dieser Zeit stammt sein theologisches Werk De divina praedestinatione. In der Folgezeit verstattete er der griechischen Patristik einen starken Einfluß auf seine Gedankenbildung. Des Griechischen wie kaum ein anderer mittelalterlicher Philosoph vor und nach ihm mächtig, übersetzte er zunächst die Werke des Pseudo-Dionysius Areopagita, eine Schrift des Gregor von Nyssa und ein Werk des von diesem abhängigen Maximus Confessor aus dem Griechischen ins Lateinische. Durch diese Übersetzungen hat Scottus den neuplatonischen Gedankenstrom in das mittelalterliche Geistesleben hineingelenkt. Aber auch sein eigenes Denken wurde durch diese Arbeit mächtig befruchtet. Aus der Beschäftigung mit der griechischen Spekulation ging sein in Dialogform gehaltenes Hauptwerk De divisione naturae hervor, in dem er mit den Bausteinen der antiken und patristischen Spekulation sein philosophisch-theologisches System aufführt.

Im Mittelpunkte dieses Systems steht der Begriff der Natur. Dieser umfaßt alles Seiende und Nichtseiende. Die Natur zerfällt in vier Formen. Die erste Naturform ist die schaffende und ungeschaffene Natur (natura, quae creat et non creatur). Sie ist identisch mit Gott, der Ursache alles Seins und Nichtseins. Er ist Anfang, Mitte und Ende aller Dinge. »Anfang, weil aus ihm alles stammt, was am Sein Anteil hat; Mitte, weil es in ihm und durch ihn selber besteht und sich bewegt; Ende, weil zu ihm selber sich alles hinbewegt, was für seine Bewegung Ruhe und für seine Vollendung Festigkeit sucht.« Gott allein ist wahrhaft, weil er das Wesen, die Essenz aller Dinge ist. Er ist somit der Welt zugleich immanent und transzendent. »Die Gottheit bleibt in allen Einzelwesen, die an ihr teilhaben, eine und dieselbe und bietet sich keinem mehr oder weniger zur Teilnahme dar, gerade so wie das Licht der Augen, das ja ebenso ganz in den einzelnen ist wie in sich selber.« Wegen seiner Transzendenz ist Gottes Wesen für uns Menschen unerkennbar. Zwar können wir aus dem Sein der Dinge auf Gottes Dasein, aus der Ordnung der Welt auf seine Weisheit, aus ihrer Bewegung auf sein Leben schließen. Allein diese Bezeichnungen haben alle nur symbolischen Wert. Das ist auch der Fall, wenn wir Gott als ein Wesen in drei Personen, als dreieinig bezeichnen. Denn auch diese Bezeichnung

ist keine adäquateWesensbestimmung. Ist doch »die göttliche Natur unbegreiflich und unaussprechlich«.

Aus der ersten unerschaffenen Natur geht die zweite, geschaffene und selbst schaffende Natur hervor (natura, quae creat et creatur). Es sind darunter die ewigen Urgründe der Dinge zu verstehen. »Sie werden von den Griechen Prototypen, d. h. uranfängliche Einzelbilder oder gewissermaßen Urbestimmtheiten, auch wohl göttliche Willensbestimmungen und Ideen, d. h. Arten und Formen genannt, in welchen die unveränderlichen Gründe aller zu schaffenden Dinge schon im voraus vorhanden sind.« Ihre Einheit bildet der Logos. In ihm, in der göttlichen Weisheit sind jene Urbilder der Dinge enthalten. »Der Vater, das Prinzip von allem, hat in seinem Worte, dem eingeborenen Sohne die Gründe aller Dinge, die er geschaffen wissen wollte, schon im voraus vorgebildet, als er sie in Gattungen, Arten, Einzelheiten und andere Unterschiede verteilte, was alles in der geschaffenen Natur betrachtet werden kann.«

Die geschaffene und selbstschaffende Ideenwelt entfaltet sich zur wirklichen Welt, der geschaffenen und nichtschaffenden Natur (natura, quae creatur et non creat). Diese Entfaltung wird bewirkt durch den Heiligen Geist. »Die uranfänglichen Ursachen, die der Vater im Anfange, d. h. in seinem Sohne, geschaffen hatte, damit sie in ihren Wirkungen hervorträten, hegte der Heilige Geist, d. h. er nährte sie mit der Wärme der göttlichen Liebe.« Der auf diese Weise sich vollziehende Hervorgang der Welt aus der Gottheit ist ein ewiger Prozeß. Zwar bedient sich Scottus des biblischen Sprachgebrauchs und redet von einer Schöpfung aus dem Nichts. Aber unter dem Nichts versteht er die alle Begriffe übersteigende und darum gänzlich unbestimmbare göttliche Wesenheit. Die Welt ist mithin eine Wesensentfaltung und Wesensoffenbarung Gottes, eine Theophanie. Ist aber die Wesenheit aller Dinge das unkörperliche, göttliche Sein, so kann die Materialität nicht zum Wesen der unsichtbaren Dinge gehören. Vielmehr sind die Körper als Verknüpfungen unkörperlicher Faktoren zu betrachten. In der Körperwelt umkleidet sich die Gottheit mit gewissen unkörperlichen Eigenschaften, die als sichtbare Körper in die Erscheinung treten. Über der Körperwelt, im Zentrum der ganzen Schöpfung steht der Mensch.

In ihm erscheint die ganze Kreaturwelt zusammengefaßt, er ist ein Mikrokosmos. Gott hat ihn nach seinem Ebenbilde erschaffen, ihm Vernunft und freien Willen gegeben. Der Mensch hat aber seine von Gott geschenkte Freiheit mißbraucht. Er sündigte, indem er sich nicht Gott, sondern sich selbst und den endlichen Gütern zuwandte. So entstand das Böse in der Welt. Dieses stellt mithin keine positive Realität, sondern ein Nichtsein, einen Mangel dar.

Wie nun die Welt aus Gott hervorgegangen ist, so muß sie auch wieder in Gott zurückkehren. Damit kommen wir zur vierten Natur, die weder schafft, noch geschaffen ist (natura, quae nec creat nec creatur). Sie fällt sachlich zusammen mit der ersten Natur, nur daß Gott jetzt nicht als die schöpferische Ursache, sondern als das Endziel der Dinge betrachtet wird. »Zu ihm streben alle Wesen hin, in ihm ewig und unveränderlich zu ruhen.« Diese Rückkehr der um Kreatur zu Gott wird bewirkt durch die Menschwerdung des Logos. Indem der Logos die Menschennatur annimmt, in der alle sichtbare und unsichtbare Kreatur enthalten ist, nimmt er die ganze Kreatur an und vereinigt sie mit sich. In Christus kehrt somit die ganze Schöpfung in ihren Ursprung zurück und erfährt eine Vergöttlichung (deificatio). Damit ist der Weltprozeß abgeschlossen. »Die göttliche Natur hört auf zu schaffen, sobald alles in seine ewigen Gründe verwandelt ist, worin es ewig bleiben wird und bleibt, so daß es nicht mehr als Kreatur bezeichnet werden kann. Gott wird dann sein alles in allem, und in Gott verwandelt, wird die Kreatur verschwinden wie die Sterne beim Aufgang der Sonne.«

So klingt denn bei Scottus, ähnlich wie bei Origenes die Symphonie des Weltprozesses in einen vollen Akkord aus. Aber nicht nur in diesem Punkte, sondern im ganzen Aufbau erscheinen die Systeme der beiden Denker einander verwandt. Nicht mit Unrecht hat man Johannes Scottus einen »Origenes des Abendlandes« (Noack) genannt. Beide versuchen ja eine kühne spekulative Synthese von christlichem Glauben und neuplatonischer Philosophie. Bei beiden erweist sich die Philosophie als das ausschlaggebende Moment in dieser Synthese. Von Scottus gilt das noch mehr als vom alexandrinischen Religionsphilosophen. Zwar betont er, daß alles Forschen vom Glauben ausgehen und sich an ihm orientieren müsse. »Die

Autorität der Heiligen Schrift ist allenthalben festzuhalten, weil wir in ihr der Wahrheit gleichsam in ihren heimlichsten Sitzen begegnen.« Aber der Sinn der Heiligen Schrift ist nach Scottus kein eindeutiger. »Sie bedient sich vielmehr mancher bildlichen und übertragenen Ausdrücke, indem sie sich zu unserer Schwachheit herabläßt und unserem ungeübten und kindlichen Sinn durch eine schlichte Lehre zu Hilfe kommt.« Der eigentliche Sinn der Aussprüche der Heiligen Schrift muß somit erst durch Denken und Forschen von uns ermittelt werden. Diese Ermittlung erfolgt aber bei Scottus ganz und gar vom Standpunkte des Neuplatonismus aus. Weil er so die Aussprüche der Schrift wie auch die Lehren der Überlieferung von vornherein im Sinne seiner neuplatonischen Philosophie umdeutet, kann er den Satz vertreten, »daß die wahre Philosophie die wahre Religion und umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie ist.« Demnach stellt sein ganzes System eine Verquickung von Religion und Philosophie dar, und das Ergebnis dieser Kunfundierung ist ein christlich gefärbter Pantheismus, der in vielen Punkten an Spinoza erinnert.

Eriugenas Pantheismus lebte im 12. Jahrhundert wieder auf in Amalrich von Bène und David von Dinant. Im übrigen hat aber das System des Scottus keinen nennenswerten Einfluß auf die Gedankenbildung der Scholastik ausgeübt. Die Zeit nach ihm ist überhaupt arm an wissenschaftlichen Interessen und Bestrebungen. Das gilt namentlich vom 10. Jahrhundert. Es hat nur zwei bedeutendere Erscheinungen aufzuweisen: den gelehrten Mathematiker Gerbert und den durch seine deutschen Übersetzungen aristotelischer und boethianischer Schriften bekannten Notker Labeo. Anders ist das Bild, welches das 11. Jahrhundert darbietet. Ihm gibt der Gegensatz zwischen Dialektikern und Antidialektikern Leben und Bewegung.

3. Dialektiker und Antidialektiker

Wie wir oben gesehen haben, traten die Gelehrten der Karolingerzeit für das Studium der freien Künste und damit auch der Dialektik ein. Die eifrige Pflege der Dialektik führte aber schließlich zu einer einseitigen und übertriebenen Wertschätzung derselben. Eine solche Hyperdialektik finden wir um die Mitte des 11. Jahrhunderts bei

dem als Wanderlehrer umherziehenden Anselm dem Peripatetiker. Während dieser sich jedoch innerhalb der Grenzen der Dialektik bewegte, gingen andere über sie hinaus und drangen mit ihrer überspannten dialektischen Methode in das theologische Gebiet ein. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist Berengar von Tours († 1088), ein Schüler des noch ganz konservativ gerichteten Fulbert von Chartres.

In Berengar tritt uns jener Denktyp entgegen, dem wir bereits mehrfach begegnet sind, und den wir kurzweg den rationalistischen Typ nennen können. Das Verhältnis von Glauben und Wissen wird von dieser Denkrichtung in dem Sinne bestimmt, daß das Wissen als der ausschlaggebende Faktor betrachtet wird. Der Glaube hat sich dem Wissen, die Autorität der Vernunft, die Bibel der Dialektik unterzuordnen. So hatte zuletzt Scottus Eriugena gelehrt. Von ihm inspiriert, erkannte auch Berengar der Vernunft und der Dialektik den Primat gegenüber dem Glauben und der Autorität zu. Es gilt, so erklärt er, »auf allen Gebieten auf die Dialektik zurückzugehen, denn auf sie zurückgreifen heißt auf die Vernunft zurückgehen«. Wem es nicht möglich ist, vernunftgemäße Untersuchungen anzustellen, mag sich mit der Autorität begnügen. Höher aber steht derjenige, der »mit seiner Vernunft die Wahrheit zu erkennen sucht«. Diesen Grundsätzen gemäß untersucht Berengar die theologische Lehre von der Eucharistie. Das Ergebnis seiner rationalistischen Kritik mußte naturgemäß negativ ausfallen. Es ist namentlich der Begriff der Wesensverwandlung, der Transsubstantiation, gegen den Berengar die Waffen seiner Dialektik richtet, und den er als widerspruchsvoll zu erweisen sucht. Durch diese Kritik der kirchlichen Eucharistielehre hat Berengar jene theologische Diskussion ausgelöst, die man als den berengarischen Abendmahlsstreit zu bezeichnen pflegt.

Die Überspannung der Dialektik mußte angesichts ihrer theologischen Konsequenzen notwendig eine Gegenbewegung hervorrufen. Den einseitigen Dialektikern traten die Antidialektiker gegenüber. Hatten jene das Recht der Vernunft betont, so legten diese den Nachdruck auf den Glauben. Hatte man dort die Dialektik zur Richterin über die Theologie gemacht, so forderte man hier die Unterordnung der Vernunftwissenschaft unter die Glaubenswissenschaft.

Dabei schätzt die letztere Richtung den Wert und die Bedeutung der Dialektik für die Theologie sehr gering ein und wird nicht müde, auf die Gefahren der dialektischen Behandlung der Glaubensgegenstände hinzuweisen.

Dieser Denktyp, den in der Patristik Tertullian am reinsten verkörpert, tritt uns innerhalb der Frühscholastik in Petrus Damiani († 1072) entgegen. Er ist der Hauptrepräsentant der antidialektischen Bewegung. Seine mönchisch-asketische Gesinnung erfüllt ihn mit tiefem Mißtrauen gegen die weltlichen Wissenschaften, insbesondere gegen die Dialektik. Ihren Übergriffen glaubt er dadurch am besten entgegentreten zu können, daß er nachweist, auf wie schwachen Füßen diese ganze Disziplin steht. Dabei geht Petrus so weit, daß er den obersten Denkgesetzen, speziell dem Widerspruchsgesetz, die absolute Geltung abspricht. Dieses Prinzip gilt nach ihm nur für das endliche, nicht aber für das unendliche Sein. »Was einander widerspricht, kann in ein und demselben Subjekt nicht zusammen sein. Allein diese Unmöglichkeit wird mit Recht nur behauptet, wenn es sich um ein endliches Wesen handelt; dagegen ist es nicht angängig, sie auch von der göttlichen Majestät auszusagen.« Bei dieser seiner Neigung zum Skeptizismus vermag sich Damiani naturgemäß nicht viel von einer dialektischen Behandlung der Glaubensgeheimnisse zu versprechen. Eindringlich warnt er vor einer unbesonnenen Anwendung der Dialektik auf die Glaubenslehren. Wendet man das dialektische Verfahren auf die Glaubensgegenstände an, dann hat sich dabei, so betont er, die Dialektik an den Normen des Glaubens zu orientieren und sich ihnen unterzuordnen. »Sie darf sich nicht zum Lehrer aufwerfen wollen, sondern muß als Magd ihrer Herrin gehorsam dienen.« Mit dieser Wendung erneuert Damiani als erster in der Scholastik jene Formel, die wir bereits bei Johannes Damascenus kennen gelernt haben. Während aber dieser wie auch die späteren Scholastiker, die sich dieser Formel bedienen, dabei an die wertvollen Dienste denken, die die Philosophie dem Glauben leisten kann und soll, ist es dem Petrus Damiani darum zu tun, mit jener Formel die Unselbständigkeit der Philosophie gegenüber dem Glauben und der Glaubenswissenschaft zum Ausdruck zu bringen.

Die gleiche Gesinnung und Stimmung wie Damiani bekunden die Träger der antidialektischen Bewegung in Deutschland: Otloh von St. Emmeran und Manegold von Lautenbach. Auch sie sind von einer starken Abneigung gegen die Dialektik erfüllt. Dagegen tritt bei dem Gegner Berengars, dem Haupt der Klosterschule in Bec und späteren Erzbischof von Canterbury, Lanfrank, eine zwischen Dialektikern und Antidialektikern vermittelnde Tendenz deutlich hervor. Wenn er gegen Berengar den Schild erhebt, so will er nicht die Dialektik an sich, sondern nur die Überspannung derselben bekämpfen. Er wendet sich gegen jene Art der Dialektik, die jegliche Autorität ausschaltet und die Vernunft zur alleinigen Norm erhebt. Eine maßvolle Verwertung der Dialektik zu theologischen Zwecken hält er dagegen für durchaus statthaft. Er beruft sich für diese Anschauung auf den hl. Augustin, der der Dialektik hohes Lob gespendet habe. Wenn die Dialektik richtig angewendet wird, kann sie nach Lanfrank sogar dazu dienen, »den Glauben aufzubauen und zu befestigen«. Lanfrank macht darum auch selbst mehrfach von der Dialektik Gebrauch. Nicht nur in seinem Kampfe gegen Berengar, auch in seinen späteren theologischen Werken bedient er sich der Mittel der Dialektik. Dadurch ist er von vorbildlicher Bedeutung für die Folgezeit geworden. Wie uns schon bald deutlich werden wird, bewegen sich die Hauptvertreter der Frühscholastik in der Linie Lanfranks.

4. Realismus und Nominalismus

Bereits in den philosophischen Schriften des 9. und 10. Jahrhunderts hatte sich ein erkenntnistheoretisches Problem angekündigt, das dann in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in den Vordergrund der philosophischen Diskussion trat: die Frage nach den Allgemeinbegriffen, den Universalien. Die Scholastik wurde auf das Universalienproblem geführt durch die Isagoge des Neuplatonikers Porphyrius. In dieser, wie bereits erwähnt, von Boethius ins Lateinische übersetzten Einleitung in die Kategorienlehre des Aristoteles wird von fünf Grundbegriffen gesprochen: Gattung, Art, spezifischer Unterschied, Eigenschaft und zufällige Bestimmtheit. Porphyrius wirft die Frage auf, ob die Gattungen und Arten

(zusammen universalia genannt) für sich oder nur in unserem Denken existieren, ferner ob sie, falls das erstere zutrifft, körperlicher oder geistiger Natur sind, endlich ob sie von den Sinnesdingen getrennt oder in und an ihnen existieren. Porphyrius läßt die Fragen offen, weil sie ihm sehr schwierig erscheinen und deshalb eine längere Untersuchung erheischen. Hier setzt nun die Denkarbeit der Scholastiker ein. Sie suchen die Fragen, die Porphyrius unentschieden gelassen hat, zu beantworten. Ihre Antworten gehen aber auseinander und zwar in den Richtungen, die schon in den Fragen selbst angedeutet sind. Demgemäß lassen sich drei typische Lösungen des Universalienproblems in der Scholastik unterscheiden. Die erste lautet dahin, daß die Universalien unabhängig von den Einzelobjekten und darum auch vor ihnen existieren (universalia ante rem). Diese Ansicht, die sich mit Platos Ideenlehre deckt, pflegt man als extremen Realismus zu bezeichnen. Die zweite Problemlösung geht dahin, daß die Universalien nicht getrennt von den Einzelobjekten, sondern nur in ihnen existieren (universalia in re). Diese auf Aristoteles zurückgehende Auffassung erscheint der ersten gegenüber als ein gemäßigter Realismus. Der dritte Lösungsversuch behauptet, daß die Universalien überhaupt nicht real, sondern nur in unserem Denken existieren. Sie fallen mit den Begriffen und Worten zusammen, durch die wir die vielen einander gleichartigen Dinge denken und bezeichnen. Sie bestehen darum nicht vor noch in, sondern nach den Dingen (universalia post rem.) Diese Ansicht, wonach das universale nur den gemeinsamen Namen bedeutet, heißt Nominalismus.

In den ersten Jahrhunderten der scholastischen Periode ist der Realismus die herrschende Ansicht. Dabei neigt man bald mehr zur platonischen, bald mehr zur aristotelischen Form des Realismus. Der ersteren sind wir bei Scottus Eriugena begegnet, der die platonische Auffassung erneuert und lehrt, daß die Ideen bereits vor den Einzeldingen existieren. Diese extrem realistische Anschauung findet sich auch bei dem von Eriugena beeinflußten Remigius von Auxerre und weniger ausgeprägt bei dem bereits genannten Gerbert. Die aristotelische Form des Realismus in der Frühscholastik geht zurück auf Boethius. In seinem Kommentar zur Isagoge des Porphyrius

beantwortet er die von diesem aufgeworfenen Fragen, indem er ganz im Sinne des Aristoteles erklärt: »Gattungen und Arten existieren in den körperlichen und sinnenfälligen Dingen.« Diesen aristotelisch-boethianischen Realismus treffen wir im 9. Jahrhundert bei Eric von Auxerre sowie in dem Porphyriuskommentar des Pseudo-Hrabanus an, der der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts angehört. Boethius bildet aber nicht bloß den Ausgangspunkt für den gemäßigten Realismus, sondern auch für den Nominalismus. In seinem Kommentar zu den »Kategorien« des Aristoteles macht er nämlich die Bemerkung, dieser Traktat handle nicht von den Dingen, sondern von den Worten. Wie der eben erwähnte Kommentar des Pseudo-Hrabanus berichtet, dehnten gewisse Logiker des 11. Jahrhunderts diese Auffassung auf die Einleitung des Porphyrius aus und behaupteten, die Logik habe es überhaupt nicht mit den Dingen, sondern nur mit den Worten zu tun. Damit war der Nominalismus zum Prinzip erhoben und der Anlaß zu jenen Auseinandersetzungen zwischen Realisten und Nominalisten gegeben, den man als den mittelalterlichen Universalienstreit zu bezeichnen pflegt.

In diesem Geisteskampfe erscheint als Hauptverfechter des Nominalismus innerhalb der Frühscholastik Roscelin aus Compiègne (geboren um 1050). Seine Lehren kennen wir fast nur aus den Schriften seiner beiden Hauptgegner: Anselm von Canterbury und Abälard. Danach denkt Roscelin in der Erkenntnislehre sensualistisch. Er kennt nur sinnliche und konkrete, nicht aber abstrakte und unsinnliche Erkenntnisinhalte. Infolgedessen gelten ihm die Allgemeinbegriffe als bloße Lautgebilde. In diesem Sinne deutet Anselm die Äußerungen seines Gegners. In Wirklichkeit scheint aber dessen Nominalismus weniger schroff gewesen zu sein. Zwar lehrt er, daß nur das Individuelle und Konkrete existiere, und spricht darum den Universalien jede reale Existenz ab. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß er sie lediglich als Lautgebilde betrachtet. Es besteht noch die Möglichkeit, daß er sie als Denkgebilde aufgefaßt hat. Und in der Tat stellt Roscelin die Bildung allgemeiner Begriffe durch das Denken nicht in Abrede, sondern bekämpft nur die Verdinglichung und Realsetzung des abstrakten Begriffs. Sein Standpunkt erscheint somit im Gegensatz zum extremen Nominalismus als ein gemäßigter

Nominalismus, den man gewöhnlich Konzeptualismus nennt, indem hier die Universalien als subjektive Begriffe (conceptus) ohne reales Korrelat aufgefaßt werden.

Diese Unterschiede sind jedoch ohne Belang, wo es sich um die theologischen Konsequenzen der nominalistischen Doktrin handelt. Und gerade ihnen verdankt Roscelin seine Berühmtheit. Er hat nämlich seine nominalistischen Lehren auf das Trinitätsdogma angewandt und ist dadurch zu Anschauungen gekommen, die von der kirchlichen Lehre abweichen. Anselm hebt die häretischen Konsequenzen der nominalistischen Denkweise treffend hervor, wenn er fragt: »Wer nicht einmal einsieht, wie mehrere Menschen der Art nach ein Mensch sind, wie will der bei der Erforschung der geheimnisvollen göttlichen Natur begreifen, wie mehrere Personen, von denen jede einzelne vollkommener Gott ist, ein Gott sind?« Von seinem Standpunkte aus, wonach die Gattungseinheit keine reale, sondern nur eine begriffliche ist, mußte Roscelin in der Tat die Wesenseinheit der göttlichen Personen preisgeben. Wenn nur den Individuen reale Existenz zukommt, dann sind die drei göttlichen Personen eben drei göttliche Individuen oder Wesen. Damit ist an die Stelle der Trinität ein Tritheismus getreten, der dem christlichen Glaubensbewußtsein fremd ist und darum von der kirchlichen Autorität mit Recht zurückgewiesen wurde.

Mit Roscelin verschwindet der Nominalismus, um dann freilich in der Spätscholastik wieder aufzutauchen. Infolge der Beanstandung, die er von seiten der Kirche erfahren hat, erscheint er vielen Forschern in einem ungünstigen Lichte. Und doch »hatte der Gedanke, daß das Reale nur als Konkretes und Individuelles existiere, gegenüber der fortwährenden Versuchung der Zeit, das Gedankliche zu hypostasieren, sein unleugbar Gutes« (Endres). Muß dies gegenüber einer einseitig kirchlich-theologischen Betrachtungsweise betont werden, so muß gegenüber der modernen Denkweise, die in dem Universalienproblem nichts als eine mittelalterliche Schulspitzfindigkeit zu sehen geneigt ist, auf die hohe sachliche Bedeutung der ganzen Frage hingewiesen werden. »Der Wert des Denkens überhaupt und seiner idealen Inhalte, der von einem die objektive Geltung des vernünftigen Denkens auflösenden subjektivistischen Relativismus

bedroht wird, bildete im Grunde schon damals das Problem, welches, wenn auch nur von einer einzelnen und nicht gerade der entscheidendsten Seite her, in jenem Universalienstreit zur Verhandlung kam« (Baeumker).

5. Anselm von Canterbury

Die philosophische Behandlung der Glaubenslehren seitens der Dialektiker hatte, wie wir gesehen haben, angesehene Männer mit Mißtrauen gegen jede Anwendung der Dialektik auf die Glaubensgegenstände erfüllt. Wir sahen aber auch schon, wie namentlich Lanfrank bemüht war, zwischen beiden Extremen die rechte Mitte einzuhalten. Aus seiner Schule ist jener Mann hervorgegangen, den wir bereits als Gegner Roscelins kennen gelernt haben, und der das, was sein Lehrmeister angestrebt hatte, in großzügiger Weise durchführte: Anselm, Erzbischof von Canterbury (1033—1109). Dem Adler von Hippo geistesverwandt, aus dem Born augustinischer Weisheit schöpfend, hat er das Verhältnis von Philosophie und Theologie in einer Weise bestimmt, die für die Folgezeit maßgebend wurde und ihn als den »wahren und eigentlichen Vater der Scholastik« (Grabmann) erscheinen läßt.

Wie die großen Systematiker der Väterzeit, so will auch Anselm nicht beim bloßen Glauben stehen bleiben, sondern zum Wissen fortschreiten. »Als Nachlässigkeit«, so sagt er, »erscheint es mir, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht danach streben, das, was wir glauben, auch einzusehen.« Credo, ut intelligam, so lautet seine Devise, die er Augustin entnimmt. Danach ist also der Glaube das Erste und Grundlegende. Das Wissen geht nicht dem Glauben voran, sondern folgt auf den Glauben. »Wir erkennen nicht, um zu glauben, sondern wir glauben, um zu erkennen.« Der Glaube steht gewissermaßen auf eigenen Füßen und bedarf keiner rationalen Grundlage. Wohl aber drängt er nach rationaler Erfassung und Klärung seines Inhaltes. Der Mensch, der den Glauben in sich aufgenommen hat, sucht mit seinem Verstande in denselben einzudringen. Die Glaubenswahrheiten, die er demütig hingenommen hat, trachtet er in ihrer inneren Begründung und Notwendigkeit zu

erfassen. Was er im Glaubensakt als wirklich bejaht, sucht er als vernunftnotwendig zu erkennen. Von dem Glaubensurteil, daß es so ist, schreitet er fort zum Verstandesurteil, daß es so sein muß. Dabei darf aber, so betont Anselm nachdrücklich, die Vernunft sich niemals zum Richter über den Glauben aufwerfen. Der Glaube ist vielmehr eine absolute Norm für die Vernunft. Vermag diese eine bestimmte Glaubenswahrheit nicht einzusehen, so ist sie trotzdem keineswegs berechtigt, den Glauben preiszugeben. »Kein katholischer Christ darf etwas, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, in Frage stellen, sondern an diesem Glauben unzweifelhaft festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er, soweit er es vermag, in Demut nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen.« So betont Anselm beides: die Unantastbarkeit des Glaubens und das Recht der philosophischen Spekulation. Er ist also, wenn man will, Traditionalist und Rationalist zugleich, und es geht darum nicht an, ihn durch eine der beiden Bezeichnungen charakterisieren zu wollen. Wohl aber macht sich bei ihm insofern eine gewisse rationalistische Tendenz bemerkbar, als er zwingende Gründe (rationes necessariae) für die Glaubenswahrheiten zu besitzen glaubt und die letzteren somit als denknotwendig zu erweisen sucht.

Anselm hat sein methodisches Grundprinzip: Credo, ut intelligam, auf die Hauptdogmen des Christentums angewandt. Er hat den Glaubenslehren von Gottes Dasein und Wesen sowie von der Menschwerdung des Sohnes Gottes eine tiefsinnige spekulative Behandlung zuteil werden lassen. Dem Dogma von der Inkarnation gilt die Schrift: Cur deus homo? In ihr sucht er unter Anwendung juridischer Kategorien die Notwendigkeit der Menschwerdung darzutun. Die dogmatischen Lehren über Gottes Wesen erfahren eine spekulative Behandlung im Monologium (»Selbstgespräch«). Es enthält die ersten dialektisch durchgeführten Gottesbeweise in der Scholastik. Es sind im ganzen vier Argumente, die Anselm hier entwickelt. Das

erste geht aus vom Begriff des Guten. Es gibt viele und verschiedenartige Güter. Alle diese Güter messen wir an einem einheitlichen Maßstab, einem Ideal. Die relativen Güter setzen somit ein absolutes Gut voraus, an dem sie in verschiedenem Grade teilnehmen. Dieses summe bonum ist Gott. Das zweite Argument setzt an die Stelle der Idee des Guten den Begriff des Großen. Wie alles relativ Gute ein absolut Gutes, so hat alles relativ Große ein absolut Großes zur notwendigen Voraussetzung. Dieses summe magnum ist wiederum Gott. Das dritte Argument ist aufgebaut auf dem Begriff des Seins. Wie alles irgendwie Große und Gute diese Eigenschaften einem im höchsten Maße Großen und Guten verdankt, so hat alles Seiende seine Realität von einem einzigen und höchsten Sein empfangen. Dieses unum, quod maxime et summe omnium est, ist Gott. Etwas anders verläuft die vierte Argumentation. Waren die bisherigen Beweise von einem bestimmten Begriff ausgegangen, so stützt sich der vierte Beweis auf die Stufenfolge der Wesen. Die Schöpfung weist eine Stufenordnung auf. Über den leblosen Wesen stehen die lebenden, über diesen die vernünftigen Geschöpfe. Nun kann aber diese Stufenfolge nicht ins Endlose weitergehen, sondern muß einen Abschluß haben. Es muß also ein Wesen geben, das die übrigen so überragt, daß es kein höheres Wesen mehr über sich hat. Dieses summum omnium, quae sunt, ist Gott.

Weit mehr Berühmtheit als die Gottesbeweise des Monologiums hat jener Beweisgang erlangt, den Anselm in seinem über die Existenz Gottes handelnden Proslogion (»Ansprache« sc. an Gott) entwickelt hat, und den man seit Kant den ontologischen Gottesbeweis nennt. Sein Wesen besteht darin, daß aus dem Begriff Gottes die Existenz Gottes gefolgert wird. Anselm bestimmt Gott als das denkbar höchste Sein (quo nihil maius cogitari potest). Er argumentiert dann folgendermaßen: es ist unmöglich, daß das denkbar höchste Sein lediglich in unserem Intellekt existiert. Denn wäre das der Fall, dann würde ein Sein, das auch in Wirklichkeit existiert, höher sein als jenes erste. Folglich muß das höchste Sein nicht nur im Intellekt, sondern auch in der Wirklichkeit existieren. Da nun aber das denkbar höchste Sein eben Gott ist, so ergibt sich daraus, daß Gott existiert.

Wie sehr Anselm von dem zwingenden Charakter dieses Arguments überzeugt ist, beweist sein Gebet: »Dank dir, o guter Herr, Dank dir! Denn was ich früher glaubte durch deine Gnade, sehe ich jetzt ein durch deine Erleuchtung, so daß ich, wenn ich an deine Existenz nicht glauben wollte, trotzdem nicht umhin könnte, sie mit dem Verstande einzusehen.« Indes konnte Anselm nicht verhindern, daß schon von seinen Zeitgenossen die Durchschlagskraft seines Arguments angezweifelt wurde. Der Mönch Gaunilo traf in seinem Liber pro insipiente gleich den wunden Punkt der ganzen Beweisführung, indem er Anselm entgegenhielt, aus dem bloßen Begriff, dem Sein im Intellekt könne niemals auf ein reales Sein geschlossen werden, denn sonst müsse auch aus dem Begriff einer vollkommenen Insel sich deren Existenz folgern lassen. Diesen Satz erkennt auch Anselm in seiner Entgegnung, dem Liber apologeticus, prinzipiell an. Aber er erleidet nach ihm eine Ausnahme, nämlich bei dem absoluten Sein. Was bei keinem endlichen Sein möglich ist, das ist bei dem unendlichen Sein angängig, nämlich aus dem bloßen Begriff die reale Existenz desselben herzuleiten. Zur Begründung dieser These wiederholt Anselm seine früheren Gedankengänge, ohne einen neuen und entscheidenden Gesichtspunkt hinzuzufügen. So erklärt es sich, daß der ontologische Beweis von den Scholastikern der Folgezeit teils anerkannt, teils abgelehnt wurde. Letzteres geschah namentlich von Thomas von Aquin, der im wesentlichen den Einwand Gaunilos erneuert, dem dann später auch Kant Ausdruck gibt, wenn er von »einer Verwechselung eines logischen Prädikates mit einem realen« spricht. Dagegen hat Anselms Argument innerhalb der augustinischen Richtung der Hochscholastik zahlreiche Anhänger gefunden. Diese Tatsache deutet darauf hin, daß dem Beweis eine erkenntnistheoretische Voraussetzung zugrunde liegt, die eben nur von den auf dem Boden der platonisch-augustinischen Erkenntnistheorie stehenden Denkern geteilt wurde. Und in der Tat ist die latente Prämisse des ontologischen Beweises der platonische Realismus, insofern hier, ähnlich wie bei den obigen Beweisen, vorschnell aus der idealen in die reale Ordnung hinübergeschritten, aus dem begrifflichen ein realer Sachverhalt ohne weiteres gefolgert wird. Daraus, daß in den Begriff des absoluten, d. h. selbstwirklichen Seins das

Merkmal der Existenz notwendig hineingehört, wird sofort auf die reale Existenz eines dem Begriff entsprechenden Gegenstandes geschlossen.

Wie bereits angedeutet, hat Anselm durch seine theologischen Spekulationen den weiteren Entwicklungsgang der Scholastik bestimmt. Nicht mit Unrecht hat man ihn den »Gregor VII. der Wissenschaft« (De Wulf) genannt. Wie dieser zur selben Zeit lebende Papst das Verhältnis von Staat und Kirche neu geregelt und dadurch das religiös-kirchliche Leben gewaltig gefördert hat, so hat auch der Erzbischof von Canterbury durch seine theoretisch formulierte und praktisch durchgeführte Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen eine neue Ära der theologischen Spekulation heraufgeführt.

6. Abälard

Von ganz anderer Geistesstruktur als Anselm ist der als Bekämpfer des Nominalismus bereits erwähnte Peter Abälard. Ist Anselm Theologe mit jedem Zoll, so ist Abälard in erster Linie Philosoph. Erscheint der Erzbischof von Canterbury als eine abgeklärte, ganz im Göttlichen lebende Persönlichkeit, als ein Heiliger, so ist Abälard ein unruhiger, ewig suchender und ringender Geist, eine Faustnatur. 1079 zu Palais geboren, unter Roscelin und seinem Gegner Wilhelm von Champeaux gebildet, lehrt er, von einem unstäten Wanderzug beherrscht, an den verschiedensten Orten, unter anderem auch in Paris. Nach seinem unglücklichen Liebesverhältnis zu Heloise und zweimaliger kirchlicher Verurteilung landet er schließlich in dem Kloster St. Marcel sur Saône, wo er 1142 im Frieden mit Gott und der Kirche seine Tage beschließt.

Was Abälard nicht bloß von Anselm, sondern auch von seiner ganzen Zeit unterscheidet und den Schlüssel zum tieferen Verständnis seines ganzen Denkens und Strebens bildet, ist die starke Betonung des Natürlichen und Weltlichen. Abälard gehört zu jenen Geistern, die bei aller Schätzung der religiösen Werte den profanen Wertgebieten ihr volles Recht zugestanden wissen wollen. Diese Denk- und Wertungsweise zeigt sich bei ihm nicht nur in seiner Sympathie für die antiken Philosophen, sondern mehr noch in der großen Bedeutung, die er der Philosophie, speziell der Dialektik, beilegt. In

scharfen Worten wendet er sich in seiner Dialectica gegen die Verächter dieser Wissenschaft, die nicht dulden wollen, daß ein Christ sich mit Fragen, die außerhalb des theologischen Gebietes liegen, beschäftige. Ihnen gegenüber betont er, daß alle Wissenschaft von Gott kommt und darum etwas Gutes ist. Das gilt, so führt er weiter aus, ganz besonders von der Dialektik, weil sie uns das Wahre vom Falschen unterscheiden lehrt und darum die wichtigste Disziplin der Philosophie ist. Ohne sie ist auch eine Verteidigung des Glaubens nicht möglich, da nur mit ihren Waffen die Häretiker geschlagen werden können.

Weit entschiedener noch als der Erzbischof von Canterbury setzt sich demnach der Philosoph von Palais für die Anwendung der Dialektik auf die Theologie ein. Der von ihm erhobenen Forderung hat er auch selbst zu entsprechen gesucht. In seinen theologischen Hauptwerken: De unitate et trinitate divina, Theologia christiana und Introductio ad theologiam (ein Fragment von Abälards verloren gegangener Theologia) hat er besonders der Trinitätslehre eine philosophisch-dialektische Behandlung angedeihen lassen. Dabei hat er sich aber von einer Überspannung der Dialektik nicht freigehalten und dadurch die Grenzen zwischen Glauben und Wissen verwischt. Es zeigt sich das ganz besonders in seiner Ansicht, daß die heidnischen Philosophen eine Kenntnis der Trinität besaßen. Eine solche schreibt er vor allem Plato zu, in dessen Lehre vom Guten, vom Nus und von der Weltseele er eine Vorwegnahme der christlichen Trinitätslehre erblickt. Abälard kam zu dieser Ansicht, weil er im Gegensatz zum Tritheismus Roscelins die Trinität in mehr modalistischem Sinne auffaßte und die drei göttlichen Personen auf die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes deutete. Da nämlich diese Eigenschaften Gottes als aus der Schöpfung erkennbar gelten, so ist mit dieser Deutung das Trinitätsgeheimnis zu einer Sache der natürlichen Vernunfterkenntnis gemacht. Abälard hat sich somit trotz seiner prinzipiellen Ablehnung der Hyperdialektik und des Rationalismus in der praktischen Durchführung seiner Prinzipien von rationalistischen Tendenzen nicht freigehalten. Er hat sich dadurch die Gegnerschaft des Bernhard von Clairvaux zugezogen, der gegen den Philosophen von Palais als Anwalt des schlichten, praktischen Christenglaubens in die Schranken tritt.

Mehr noch als durch seine praktische Anwendung der Dialektik auf die Theologie hat Abälard den Entwicklungsgang der Scholastik bestimmt durch die Ausgestaltung einer dialektischen Lehrmethode. Sie ist enthalten in seiner Schrift Sic et non (»Ja und Nein«). Nach dem Vorbilde der Kanonisten ist hier eine Fülle von Schriftstellen zusammengetragen, die einander zu widersprechen scheinen, sich wie Ja und Nein gegenüberstehen. Im Prolog sind die Regeln angegeben, nach denen jene Widersprüche zu lösen und ein Ausgleich zwischen den Autoritäten zu bewerkstelligen ist. Das Ziel, das Abälard mit seiner Schrift verfolgt, ist kein destruktives. Er will durch die Gegenüberstellung der Autoritäten diese nicht diskreditieren und dem Skeptizismus in die Hände arbeiten, sondern die Notwendigkeit und zugleich die Möglichkeit dartun, mit Hilfe der Dialektik eine Harmonie zwischen den verschiedenen Autoritäten herzustellen. Daneben hat er noch einen didaktischen Zweck im Auge. Er will, wie er im Prolog erklärt, den Theologen Material für wissenschaftliche, speziell dialektische Übungen zur Verfügung stellen.

Von den sachlichen Fragen der Dialektik hat den Philosophus peripateticus am meisten das Universalienproblem beschäftigt. Wir hörten ja schon, daß er den Nominalismus Roscelins bekämpfte. Dabei ist aber der Abstand seiner eigenen Auffassung von der seines Gegners keineswegs so groß, wie man vermuten möchte. Wie Roscelin, so lehnt auch Abälard den extremen Realismus ab. Das universale ist für ihn keine Realität (res). Aber auch die nominalistische Denkweise, wonach das Allgemeine ein bloßes Wort (vox) ist, befriedigt ihn nicht. Nicht das Wort als solches, sondern das Wort in seiner Beziehung zu den Objekten, von denen es ausgesagt wird, das Wort seiner Bedeutung nach (sermo) bildet das universale. Diese Auffassung scheint sich mit der Roscelinschen eng zu berühren. Indes besteht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen Abälards und Roscelins Standpunkt. Während nämlich der letztere das universale lediglich als subjektiven Begriff betrachtet, betont Abälard seine objektive Bedeutung. Die Allgemeinbegriffe haben nach ihm ein objektives Fundament. Dieses besteht in der Ähnlichkeit, in den gemeinsamen Eigenschaften der einzelnen Dinge. So stimmen Sokrates und Plato darin überein, daß sie Mensch sind. Dieses

Menschsein bedeutet zwar keine selbständige Realität. Anderseits kann es aber auch nicht ein bloßes Nichts sein; es ist vielmehr ein den vielen Subjekten Gemeinsames, das auf dem Wege der Abstraktion ermittelt wird und den Grund für die einheitliche Benennung bildet. Mit diesen Bestimmungen kommt Abälard offenbar dem gemäßigten Realismus nahe, wie überhaupt seine ganze Dialektik den Geist des Prinzeps Peripateticorum, wie er Aristoteles nennt, atmet.

Außer der Dialektik hat Abälard noch eine andere philosophische Disziplin behandelt und gefördert: die Ethik. Er ist »der erste Denker des Mittelalters, durch den die Ethik eine selbständige philosophische Ausgestaltung erfährt« (Verweyen). Den ethischen Problemen gilt seine Schrift Scito te ipsum. Auch hier zeigt sich die positive Wertung des Natürlichen, wenn Abälard die Ethik des Evangeliums als eine Erneuerung des natürlichen Sittengesetzes anspricht. »Wenn wir«, so erklärt er, »die sittlichen Vorschriften des Evangeliums genau betrachten, dann finden wir, daß sie nichts anderes als eine Wiederherstellung des natürlichen Sittengesetzes sind.« Als Aufgabe der Ethik bezeichnet Abälard die Feststellung des höchsten Gutes sowie des zu ihm hinführenden Weges. Das höchste Gut ist nach ihm Gott bzw. die Liebe zu Gott. Der Weg zu ihm ist die Tugend. Sie macht zu guten Handlungen geneigt wie das Laster zu bösen. Doch sind die Handlungen als solche indifferent. Das sittlich Gute und Böse liegt lediglich in der Gesinnung. »Nicht das, was geschieht, sondern die Absicht, mit der es geschieht, wägt Gott.« So wertvoll diese Ausführungen sind, so wenig befriedigt es, wenn Abälard weiterhin die sittlichen Normen nicht auf das ewige und unwandelbare Wesen Gottes, sondern auf seinen freien Willen zurückführt. Dadurch bringt er ein relativistisches Moment in die Ethik hinein und gefährdet die Absolutheit der ethischen Normen. Diese scheint vollends angetastet, wenn Abälard den Satz aufstellt: »Der Unterschied von Gut und Böse hängt so vom freien Willen Gottes ab, daß ein und dieselbe Handlung, die auf seinen Befehl oder sein Verbot hin geschieht, zur einen Zeit gut, zur anderen böse ist.« Hier dringt offenbar ein theologischer Positivismus in die philosophische Ethik ein und erschüttert diese in ihren Grundlagen.

Auf das Ganze der Abälardschen Philosophie zurückblickend, werden wir nicht anstehen, ihn mit Grabmann »in die erste Linie der philosophischen Köpfe des Mittelalters« zu stellen. Und zwar erscheint er als ein vorwiegend kritischer Geist, ein »Ritter der Dialektik« (De Wulf). Gerade hierin liegt auch seine Bedeutung für die Weiterentwicklung der mittelalterlichen Philosophie. Abälard hat der Scholastik die dialektische Form gegeben. Wie groß sein Einfluß in dieser Hinsicht auf die Mit- und Nachwelt gewesen ist, beweisen die zahlreichen Sentenzenbücher des 12. Jahrhunderts, in denen nach Abälards Methode die Aussprüche oder Sentenzen der Väter über die hauptsächlichsten Glaubenslehren zusammengestellt sind. Das populärste unter diesen Sentenzenbüchern waren die Libri quattuor sententiarum des Petrus Lombardus († 1164), der darum Magister sententiarum genannt wurde. Doch gehört diese ganze Sentenzenliteratur in erster Linie in die Geschichte der Theologie hinein, so daß wir uns hier mit einem Hinweis begnügen dürfen.

7. Die Mystiker

Der Streit zwischen Dialektikern und Antidialektikern, der für das 11. Jahrhundert charakteristisch ist, wiederholt sich gewissermaßen im 12. Jahrhundert. Hatte dort namentlich Petrus Damiani gegen die Hyperdialektiker den Schild erhoben, so ist es jetzt, wie wir bereits sahen, Bernhard von Clairvaux (1091—1153), der gegen den Dialektiker von Palais zu Felde zieht. Es ist der Kampf des Mystikers mit dem Intellektualisten, des homo religiosus mit dem dialecticus. Bernhard gilt als der Begründer der mittelalterlichen Mystik. Er ist »das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts« (Harnack). Hatten wir bei Abälard eine starke Betonung des Natürlichen und Weltlichen wahrgenommen, so liegt die Eigenart des Abtes von Clairvaux darin, daß bei ihm die religiösen Werte die übrigen fast gänzlich absorbieren. Der Zentralwert seiner Seele, vor dem alle anderen Werte verblassen, ist Gott, der sich im gekreuzigten Jesus offenbart hat. Wie dem Apostel Paulus, so gilt auch dem Zisterzienserabt als A und O des Lebens und Strebens: scire Jesum et hunc crucifixum.

Daß diese ausgesprochen mystisch-religiöse Denkart geneigt ist, in der Anwendung wissenschaftlicher Methoden auf die Gegenstände des religiösen Glaubens eine Profanierung des Heiligen zu erblicken, ist verständlich. Trotzdem ist Bernhard kein prinzipieller Gegner der Wissenschaft. Wohl findet er gelegentlich scharfe Worte gegen die Philosophen. Spricht er doch von einer »eitlen Geschwätzigkeit der Philosophen«, von den Winkelzügen Platos und den Spitzfindigkeiten des Aristoteles. Doch sind solche Wendungen als Gegenstoß gegen die Abälardsche Art, die heidnischen Philosophen zu bewerten und zu benutzen, zu verstehen. Bernhard ist kein Verächter der Wissenschaft, wie Petrus Damiani. Ausdrücklich erklärt er, daß er nicht die Wissenschaft herabsetzen wolle, und weist auf den reichen Nutzen hin, den die Kirche aus der Wissenschaft geschöpft habe und noch immer schöpfe. Freilich scheint ihm das Wissen um des Wissens willen verwerflich. Nur das Wissen, das dem Zwecke der Erbauung dient, findet seinen Beifall. »Es gibt welche, die wissen wollen, lediglich um zu wissen; das ist schändliche Neugier. Es gibt aber auch welche, die wissen wollen, um zu erbauen; das ist Liebe. Ebenso jene, die wissen wollen, um erbaut zu werden, was Klugheit ist.«

Im Sinne dieser Grundsätze hat Bernhard auch selbst von der Wissenschaft Gebrauch gemacht. Bernhard zählt zu jenen Geistern, die nicht nur in der Welt der Mystik leben, sondern dieses mystische Erleben und Leben auch zum Gegenstand der Reflexion machen und sich um eine Theorie desselben bemühen. In seiner Schrift »Über die Stufen der Demut« bezeichnet er als die Grundbedingung für die mystische Erhebung der Seele die Demut, die sich in zwölf Stufen aufbaut. Ohne sie ist es nach ihm unmöglich, in die Tiefen der Wahrheit einzudringen. Wie in der Schrift »Über die Betrachtung« gezeigt wird, vollzieht sich die Erkenntnis der Wahrheit in zwei Formen: der Betrachtung und der Beschauung. Die letztere erreicht ihren Höhepunkt in der Ekstase. Sie bedeutet »das Hereintreten des reinen Geistes in die Gottheit oder das gnädige Herabsteigen Gottes in die Seele«. Durch sie wird der Mensch, wie die Schrift »Über die Gottesliebe« ausführt, in das göttliche Leben hineingezogen. Zwar bleibt sein Wesen, wie Bernhard in seinen Erklärungen zum Hohenliede sagt, aber in anderer Form, anderer Herrlichkeit und Macht.

Die Seele wird Gott ähnlich, wird ein Geist mit ihm, wird gewissermaßen Gott. Bernhard spricht hier von einer deificatio und nimmt damit jenen Begriff wieder auf, der uns zuletzt bei Scottus Eriugena begegnet ist.

Die eifrig gepflegte Innenschau führte die Mystiker auch auf psychologische Fragen. Der Mystiker von Clairvaux hat sich, seiner ethisch-praktischen Einstellung entsprechend, besonders mit dem Problem der Willensfreiheit befaßt. Die menschliche Freiheit ist, wie die Schrift »Gnade und Willensfreiheit« dartut, eine dreifache: Freiheit von der Sünde, Freiheit vom Elend und Freiheit von der Notwendigkeit. Durch die Sünde der Stammeltern verloren die Menschen die Freiheit von der Sünde. Mit der Sündenfreiheit ging zugleich die Freiheit vom Elend verloren. Dagegen ist die Freiheit von der Notwendigkeit die unerläßliche Vorbedingung für das sittliche Handeln. Diese Freiheit besagt nicht bloß eine Unabhängigkeit von äußerer, sondern auch von innerer Nötigung. Gerade durch diese Freiheit des Willens unterscheidet sich der Mensch vom Tier, dessen Handeln dem Zwang der Triebe unterworfen ist. Die Freiheit erscheint unserem Mystiker als der eigentliche Adel der Menschenseele, als etwas Göttliches im Menschen.

Das Interesse für Psychologie, das der Abt von Clairvaux bekundet, zeigen auch die übrigen Mystiker des Zisterzienserordens: Wilhelm von St. Thierry, Alcher von Clairvaux und Isaak von Stella. Der letztere hat auch erkenntnistheoretische Untersuchungen angestellt, die auf eine Kombination der aristotelischen Abstraktionslehre mit der augustinischen Theorie der göttlichen Erleuchtung hinauslaufen.

Der Zisterzienserorden war nicht die einzige Heimstätte der Mystik des 12. Jahrhunderts. Eine noch bedeutendere Pflegestätte besaß sie in der Abtei der Augustiner-Chorherren von St. Viktor vor den Toren von Paris. Diese Schule von St. Viktor hatte der bereits genannte Wilhelm von Champeaux gegründet. Ihre Berühmtheit aber verdankt sie dem Doppelgestirn: Hugo und Richard von St. Viktor.

Hugo (1096—1141) war mit dem hl. Bernhard durch innige Freundschaft verbunden. Diese hatte offenbar ihre tiefste Grundlage

in der gleichen Gesinnung und Geistesart der beiden Männer. Von Augustins Geist umweht, leben und atmen beide in der Mystik. Während sich aber bei dem Abt von Clairvaux das Wertleben im religiös-mystischen Erleben fast ganz erschöpft, zeigt das Geistesleben des Lehrers von St. Viktor einen universalen Charakter. Er ist nicht bloß ein Meister der Mystik, sondern auch ein Mann der Wissenschaft, Mystiker und Scholastiker zugleich. Das beweist vor allem seine philosophisch bedeutsamste Schrift: Didascalion, eine die weltlichen wie auch die theologischen Disziplinen behandelnde Wissenschaftslehre. Hugo teilt hier die Wissenschaften ein in Theorie (Theologie, Mathematik, Physik), Praxis (Ethik, Ökonomik, Politik), Mechanik (die artes illiberales) und Logik. Die profanen Wissenschaften betrachtet er als den Vorhof der Theologie. Er betont den hohen Wert des profanen Wissens und fordert zu eifrigem Studium auf. »Lerne alles, du wirst nachher sehen, daß nichts überflüssig ist. Ein beschränktes Wissen ist nicht beglückend.« In der Erkenntnislehre vertritt Hugo einen gemäßigten Realismus. Besonders eingehend beschäftigt er sich mit der Abstraktionslehre. Wie Abälard, so betrachtet auch er die Sinneswahrnehmung als Ausgangspunkt der Abstraktion. Diese kommt dadurch zustande, daß das Vorstellungsbild durch das Licht der Vernunft erhellt und so eine Betrachtung des Wesens ermöglicht wird. Mit dieser Auffassung, die freilich noch keineswegs zu einer vollständigen Theorie ausgestaltet erscheint, hat Hugo in gewissem Sinne die Abstraktionslehre der christlichen Aristoteliker des 13. Jahrhunderts antezipiert. Diesem erkenntnistheoretischen Standpunkte entsprechen auch die Gottesbeweise Hugos. Ihre Bedeutung liegt darin, daß hier im Gegensatz zu dem bisherigen, rein begrifflichen Beweisverfahren die ganze Argumentation auf der Empirie aufgebaut ist. Es sind näherhin drei Beweisgänge, die der Viktoriner entwickelt. Der erste Beweis schließt aus dem Anfang der Menschenseele auf einen ewigen Schöpfer. Der zweite folgert aus der Veränderlichkeit der Dinge das Dasein Gottes. Der dritte schließt aus der Ordnung und Zielstrebigkeit der Natur auf einen weisen Weltschöpfer. Rückt Hugo mit diesen Gottesbeweisen offensichtlich vom Apriorismus Augustins und seiner Anhänger ab, so wandelt er dagegen auf psychologischem Gebiete

ganz in den Bahnen des Kirchenvaters. Mit diesem betont er die Superiorität des geistigen Prinzips gegenüber dem Körper und lehrt, daß die Seele allein die menschliche Persönlichkeit konstituiert. »Das Personsein hat die Seele aus sich, sofern sie vernünftiger Geist ist.« In seinem für die Folgezeit bedeutsamen theologischen Hauptwerk: »Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens« unterscheidet er weiter ein dreifaches Auge der Seele: das Fleischesauge, mit dem sie die äußere Welt sieht, das Vernunftauge, mit dem sie sich selbst erkennt, und das Auge der Kontemplation, mit dem sie Gott schaut. Weil das letztere durch die Sünde seine Sehkraft eingebüßt hat, ist der Glaube für den Menschen notwendig. Hugo definiert den Glauben als eine auf dem Willen beruhende Gewißheit über das Unerfahrbare (voluntaria absentium certitudo). Das Moment der Gewißheit hat der Glaube mit dem Wissen gemein; aber die Art der Gewißheit ist in beiden Fällen verschieden. Die Gewißheit der Erkenntnis beruht auf dem Gegenwärtigsein des Gegenstandes. Da eine solche Präsenz bei den Glaubensobjekten ausgeschlossen ist, kann hier eine Gewißheit nur durch den Willen und Affekt zustande kommen. Hugo bezeichnet daher den Affekt als den Träger des Glaubensaktes. Der Inhalt des Glaubens wird nach ihm mit dem Intellekt erfaßt, das Glauben selbst aber ist eine Funktion des Affektes. »Der Glaube hat seinen Sitz im Affekt, denn das Glauben ist ein Affekt.« Hugos Glaubensbegriff zeigt demnach einen stark voluntaristischen Charakter und erinnert in etwa an Schleiermachers Religionsbegriff.

Hugos Geist lebt am meisten fort in seinem Schüler und Nachfolger im Lehramte Richard von St. Viktor († 1173). In seiner Geistesarbeit macht sich das rational-dialektische Moment noch stärker bemerkbar als bei seinem Meister. Es zeigt sich das besonders in seinem bedeutendsten theologischen Werke De Trinitate. Mit großer Energie strebt er hier eine rationale Einsicht in das Glaubensgeheimnis an. Auch sein Wahlspruch ist das Credo, ut intelligam. Wie Anselm, so will auch er »nicht bloß wahrscheinliche, sondern zwingende Gründe anführen«. Freilich ist auch er sich wohl bewußt, daß das Trinitätsgeheimnis in seinem tiefsten Wesen für den Menschengeist unbegreiflich und unaussprechlich ist. »Die Höhe eines solchen Geheimnisses ist zu tief und kann darum kaum oder

niemals von irgendeinem Menschen mit geeigneten Worten dargestellt werden.« Der rationale Zug in Richards Geist offenbart sich auch in seinem Interesse am Gottesbeweis. Stärker noch als sein Vorgänger fordert er eine empirische Fundierung der Beweisführung. »Aus dem, was wir durch die Erfahrung wissen, müssen wir mit Hilfe der logischen Gesetze erschließen, wie wir uns das, was jenseits der Erfahrung liegt, zu denken haben.«

Eine ganz andere Denkart, als die beiden Häupter der Viktoriner-Schule sie bekunden, tritt uns in Walter von St. Viktor entgegen († nach 1180). Er gehört zu den extremen Antidialektikern. In seiner Streitschrift: »Gegen die vier Labyrinthe Frankreichs« ergeht er sich in maßlosen Vorwürfen gegen die zeitgenössischen Vertreter der Dialektik. Er scheut sich nicht, von den »Faseleien der Dialektiker« zu sprechen und diese auf jede mögliche Weise lächerlich zu machen. Er geht sogar so weit, daß er die Dialektik als eine »Teufelskunst« bezeichnet. Doch hat diese Schmähschrift keinen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. »Sie hat den Siegeslauf der dialektischen Theologie nicht aufhalten können« (Geyer).

Von den späteren Mitgliedern der Schule von St. Viktor verdient besonders genannt zu werden Thomas Gallus, Abt von Vercelli († 1246). Er ist stark von Pseudo-Dionysius beeinflußt und verschmilzt die Mystik des Areopagiten mit der an Augustin orientierten Mystik der Viktoriner. So bildet er den Übergang zur Mystik der Hoch- und Spätscholastik.

Man hat vielfach, namentlich auf protestantischer Seite, Mystik und Scholastik als Gegensätze betrachtet. Demgegenüber ist von katholischen Forschern auf den Zusammenhang und die Verwandtschaft beider nachdrücklich hingewiesen worden. Diesen Widerstreit der Meinungen dürfte eine Unterscheidung schlichten. In inhaltlicher Hinsicht, so wird man sagen müssen, stimmen Scholastik und Mystik überein, indem beide auf dem Boden derselben Weltanschauung stehen. Als Geistesfunktionen betrachtet sind dagegen Mystik und Scholastik wesensmäßig voneinander verschieden, ja in gewissem Sinne einander entgegengesetzt. Denn die Scholastik ist ihrem ganzen Wesen nach intellektualistisch gerichtet. Sie sucht allein mit dem Verstande die Wahrheit zu erfassen. Die Mystik

dagegen ist nicht, wie Grabmann will, intellektualistisch gestimmt. In ihr stehen vielmehr die emotionalen Funktionen im Vordergrund. Sie erblickt das Organ für die höheren Wahrheiten im gefühlsmäßigen Erfahren und Erfassen, im inneren Schauen und Erleben. »Wenn die mittelalterliche Mystik«, so sagt Baeumker mit Recht, »auch noch so sehr — was man oft verkannt hat — hinsichtlich ihrer Lehre zumeist auf die Scholastik sich stützt, so ist der Geist doch ein anderer: der lebendige Hauch persönlichen Lebens.«

8. Die humanistisch-platonische Richtung

Eine bedeutsame Strömung im Geistesleben des 12. Jahrhunderts bildet jene philosophische Richtung, die man als die humanistisch-platonische bezeichnen kann. Für sie ist charakteristisch eine ausgesprochene Vorliebe für Plato und seine Philosophie sowie ein humanistischer Zug, der sich in einem eifrigen Studium der antiken Klassiker auswirkt. Dazu kommt noch ein lebhaftes Interesse für Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Diese Richtung bildet somit einen gewissen Gegensatz zu der vorher behandelten. War diese religiös-mystisch gestimmt und in erster Linie auf theologische Dinge eingestellt, so zeigt die platonisch-humanistische Richtung einen mehr weltlichen und profanen Charakter. Sie tritt uns zuerst entgegen in Adelard von Bath, der neben einer großen Begeisterung für Plato eine starkes Interesse für naturwissenschaftliche wie auch für psychologische Fragen bekundet und nach dem Vorgang des Constantinus Africanus die Schätze der arabischen Wissenschaft dem Abendlande zugänglich zu machen sucht. Ihre eigentliche Pflegestätte hatte aber jene Richtung in der Schule von Chartres, die auf den bereits genannten Fulbert von Chartres zurückgeht. Die Häupter dieser Schule sind die Brüder Bernhard und Thierry von Chartres. Bernhard († zwischen 1124—30) gilt den Zeitgenossen als »der hervorragendste unter den Platonikern«. Wie sehr er das Altertum schätzt, beweist sein Ausspruch: »Wir sind Zwerge, die auf den Schultern von Riesen stehen. Wenn wir mehr und weiter sehen als diese, so ist das nicht auf eine größere Sehkraft unserer Augen

zurückzuführen, sondern es hat seinen Grund darin, daß wir durch die Größe der Riesen in die Höhe gehoben werden.« In der Erkenntnislehre vertritt er den platonischen Realismus in etwas modifizierter Form. Die Ideen gelten ihm als ewig, aber nicht als gleich ewig wie Gott. Im Gegensatz zu den wandelbaren Dingen sind die Ideen allem Wandel entrückt. Ähnlich so dachte Bernhards Bruder Thierry († 1150). Bei ihm kommen zu den platonischen noch gewisse aristotelisch-neupythagoreische Elemente hinzu. Die aristotelische Lehre von einer vierfachen Kausalität wendet er auf Gott und seine Schöpfertätigkeit an. Gott Vater ist die Wirkursache (causa efficiens). Er schafft die vier Elemente, die Stoffursache (causa materialis). Gottes Sohn ist die Formalursache (causa formalis), indem er die geschaffene Materie formiert. Der Heilige Geist endlich ist die Zweckursache (causa finalis), insofern er die Form mit der Materie verbindet. Die Dreipersönlichkeit Gottes sucht Thierry durch pythagoreische Zahlenspekulationen zu erweisen. Gott Vater ist die Einheit. Diese kann aber nichts anderes aus sich hervorbringen als die Gleichheit mit der Einheit. So erscheint die zweite Person, der Sohn, als die Gleichheit. Der Heilige Geist endlich ist die Verbindung von Einheit und Gleichheit. Durch ähnliche Spekulationen sucht unser Scholastiker auch die Existenz Gottes zu erweisen. Jede Zweiheit setzt eine Einheit voraus. Nun schließen die veränderlichen Dinge ein Anderssein in sich, setzen also notwendig eine Einheit voraus. Diese Einheit kann aber nur Gott sein.

Ein Schüler Bernhards von Chartres war Wilhelm von Conches († 1145). Er hat sich vor allem mit Naturphilosophie beschäftigt. Auf den platonischen Timäus sich stützend, tritt er für die Atomenlehre Demokrits ein. In der Universalienfrage lehnt er den Nominalismus ab und bekennt sich zum realistischen Standpunkt.

Bedeutender als Wilhelm von Conches war ein anderer Schüler Bernhards: Gilbert de la Porrée († 1154). Seine Kommentare zu den Schriften des Boethius sind namentlich für die Terminologie der Folgezeit von Bedeutung gewesen. Auch Gilbert ist Realist. Er unterscheidet zwischen dem existierenden Ding und seiner Existenz. Indem er diese Unterscheidung auch auf Gott anwendet, lehrt er einen realen Unterschied zwischen Gott und Gottheit, zwischen der

göttlichen Natur und den drei Personen, und gerät dadurch mit der Kirche in Konflikt. Zu den Schülern Gilberts gehört der berühmte Historiker und Geschichtsphilosoph Otto von Freising († 1168), der durch die Einführung der aristotelischen Logik in Deutschland das Studium des Stagiriten gefördert hat.

Aus der Schule von Chartres ist auch Johannes von Salisbury († 1180) hervorgegangen. Er ist zunächst als Historiker der Philosophie von Bedeutung. In seinem Metalogicus gibt er eine eingehende Schilderung der dialektischen Kämpfe des 12. Jahrhunderts. Die verschiedenen Lösungsversuche des Universalienproblems stellt er hier sorgfältig zusammen. Dabei vermeidet er es aber, selbst zu der Frage Stellung zu nehmen. Freilich neigt er der aristotelischen Erkenntnislehre mit ihrer starken Betonung des empirischen Elementes zu. Indes hält er eine allzu eingehende Erörterung dieser Fragen, insbesondere der Universalienfrage, für verfehlt, wie er sich überhaupt gegen einen einseitigen und formalistischen Betrieb der Dialektik ausspricht. »Wenn die Dialektik für sich allein betrieben wird, ist sie blutleer und unfruchtbar; sie vermag nur dann den Geist philosophisch zu fördern und zu befruchten, wenn sie von den anderen Wissenschaften ihre Inhalte empfängt.« An und für sich ist also Johannes vom Werte der Logik überzeugt; ja er verteidigt diesen Wert mit Entschiedenheit gegen die Verächter der Logik. Überhaupt tritt er für die Pflege der freien Künste nachdrücklich ein. Er selbst zeigt eine große Vertrautheit mit den lateinischen Klassikern und erscheint so als ein christlicher Humanist. Aus den Werken der Klassiker, namentlich Ciceros, sowie aus einer pseudoplutarchischen Schrift schöpft er auch seine Gedanken über den Staat, die er in seinem Polycraticus niedergelegt hat. Wie Johannes in der Psychologie das organische Ineinanderwirken der verschiedenen Seelenkräfte betont, so erscheint ihm auch der Staat als ein großer Organismus, der durch Gottes Gnade belebt und nach Vernunft und Gerechtigkeit geleitet wird. Diese erste Staatsphilosophie des Mittelalters ist für die politischen Theorien der Scholastik von nicht geringer Bedeutung gewesen.

Der humanistische Geist der Schule von Chartres lebt auch in Alanus de Insulis († um 1203). Sein Lehrgedicht Anticlaudian

gehört zu den bedeutendsten Denkmälern des christlichen Humanismus der Frühscholastik. Es ist eine Enzyklopädie des profanen und theologischen Wissens. In der Sammlung und Sichtung, der Harmonisierung und Verarbeitung der Forschungsresultate der ganzen voraufgegangenen Epoche liegt überhaupt die Stärke des Doctor universalis. Seine eigene Gedankenbildung weist neben platonischen auch aristotelische und neupythagoreische Elemente auf. Diese treten am deutlichsten hervor in seinen Regulae oder Maximae theologicae. Sie stellen den Versuch dar, den Gesamtinhalt der Theologie aus gewissen obersten Regeln oder Maximen herzuleiten. Unter Orientierung an Boethius wird hier die mathematisch-deduktive Methode auf die Glaubenslehren angewandt und so ein rationales System der Glaubenssätze gewonnen. Noch stärker tritt diese Tendenz zutage in der Ars catholicae fidei, die früher als ein Werk des Alanus galt, jetzt aber als eine Arbeit des Nikolaus von Amiens angesehen werden muß. Sie ist aufgebaut nach dem Vorbilde der Geometrie des Euklid, indem sie aus den an die Spitze gestellten Definitionen, Postulaten und Axiomen die theologischen Lehrsätze zu deduzieren sucht. Man hat darum in ihr nicht mit Unrecht ein Gegenstück zur Ethik Spinozas erblickt, die sich ja ebenfalls der geometrischen Methode bedient.

Alanus de Insulis ist der letzte Denker der Frühscholastik. Für ihn wie überhaupt für die Schule von Chartres ist noch Plato »der Philosoph«. Der Platonismus entfaltet hier noch einmal seine ganze Lebenskraft, um dann für mehrere Jahrhunderte hinter den Aristotelismus zurückzutreten. Dem letzteren waren ja schon die Wege geebnet, indem die Scholastik des 12. Jahrhunderts zahlreiche aristotelische Elemente in sich aufgenommen hatte.

ZWEITES KAPITEL

Die Hochscholastik

*

1. Die neue Bewegung

Es gehört zu den Geheimnissen der Geschichte, daß zu bestimmten Zeiten ein Geisteswehen durch die Völker geht und eine gesteigerte Tätigkeit auf allen Kulturgebieten bewirkt. Eine solche Geistesbewegung geht auch um die Wende des 12. Jahrhunderts durch die Völker Europas. Freilich begegnen sich hier innere Bewegung und äußere Umstände, um zusammenwirkend eine neue Epoche heraufzuführen.

Es sind näherhin drei Umstände, die für die Entstehung dieser neuen Epoche, der sogenannten Hochscholastik, von Bedeutung waren. Zunächst das Bekanntwerden der Werke des Aristoteles und der arabisch-jüdischen Philosophen. Kannte man bisher nur die logischen Schriften des Stagiriten, so wurden jetzt auch seine übrigen Hauptwerke dem Abendlande erschlossen. Das geschah zuerst durch lateinische Übersetzungen aus dem Arabischen. Der Hauptherd dieser Übersetzertätigkeit war die Schule von Toledo. Hier wurden seit der Mitte des 12. Jahrhunderts nicht nur aus den arabischen Übersetzungen des Aristoteles lateinische Versionen angefertigt, sondern auch die Werke der oben genannten arabischen und jüdischen Philosophen ins Lateinische übertragen. Die Hauptvertreter dieser Übersetzerschule waren im 12. Jahrhundert Johannes Hispanus, Dominicus Gundissalinus und Gerhard von Cremona. Im 13. Jahrhundert wirkte in Toledo als Übersetzer besonders Michael Scottus und Hermann der Deutsche. Zu den Übersetzungen aus dem Arabischen gesellten sich schon bald solche, die direkt aus dem Griechischen geflossen waren. Den Anfang machte um die Mitte des

12. Jahrhunderts Henricus Aristippus auf Sizilien, dem ein Jahrhundert später Bartholomäus von Messina darin nachfolgte. Am meisten verdient gemacht haben sich im 13. Jahrhundert um Herstellung von Übersetzungen aus dem griechischen Urtext Robert Grosseteste und Wilhelm von Moerbeke.

Durch die rührige Tätigkeit dieser Übersetzer wurde ein gewaltiges Wissensmaterial dem Abendlande zugeführt. Wir begegnen auch schon gleich Versuchen, das neue Material mit dem traditionellen in Verbindung zu bringen. Als erster bemühte sich um eine solche Synthese der soeben genannte Dominicus Gundissalinus, der in seiner um 1150 verfaßten enzyklopädischen Schrift »Über die Einteilung der Philosophie« die neuen Quellen ausgiebig verwertete. An der Pariser Universität wurden sie zuerst benutzt von Wilhelm von Auxerre und besonders von Wilhelm von Auvergne († 1249), der in seinem Hauptwerke De universo aristotelische Elemente in seine an Augustin orientierten Spekulationen aufnahm. Etwas später bot dann Vinzenz von Beauvais († um 1264) in seinem Speculum maius eine enzyklopädische Zusammenfassung des neuen Wissensmaterials.

Ganz anders verhielt sich dagegen die kirchliche Autorität gegenüber den neuen Gedankenmassen. Die heidnischen Elemente, die das neue Material aufwies, erfüllten die kirchlichen Instanzen zunächst mit Mißtrauen gegen dasselbe und veranlaßten sie zum Einschreiten. Im Jahre 1210 verbot ein Pariser Provinzialkonzil bei Strafe der Exkommunikation die Lektüre der metaphysischen und naturphilosophischen Schriften des Aristoteles. Das Verbot wurde 1231 durch Papst Gregor IX. bis zur Durchprüfung der aristotelischen Schriften als in Kraft stehend erklärt. Allein dieses Verbot vermochte nicht zu verhindern, daß die neu erschlossenen Werke des Stagiriten von Philosophen und Theologen in steigendem Maße berücksichtigt und verwertet wurden. Im Jahre 1355 wurden sie von der Pariser Artistenfakultät in den offiziellen Lehrplan aufgenommen. Ein Jahrhundert später wurde sogar das Studium des ganzen Aristoteles von den päpstlichen Legaten in Paris als notwendige Vorbedingung für das Lizentiat in der Artistenfakultät erklärt. So hatte sich das Urteil der kirchlichen Autorität zugunsten des Aristoteles

gewandelt. Von nun an war sie nicht mehr eine Feindin, sondern eine Förderin der Philosophie des »Meister derer, die da wissen« (Dante).

Außer der Aristotelesrezeption war für die philosophische Renaissance des 13. Jahrhunderts noch ein anderer Umstand von großer Bedeutung: die Gründung der Universitäten. Bis dahin waren die Hauptstätten der Bildung die zahlreichen Dom- und Klosterschulen gewesen. Durch die Gründung von Universitäten erfuhr jetzt der Wissenschaftsbetrieb eine starke Zentralisierung. Das gilt namentlich von der Pariser Universität. Sie entstand um 1200 und zwar dadurch, daß die auf der Seine-Insel gelegenen Schulen sich vereinigten zu einer universitas magistrorum et scholarium. Dank den vielen Vorrechten, die ihr von Päpsten und Königen zuteil wurden, nahm die Pariser Universität einen raschen Aufschwung. Durch die Bedeutung und das Ansehen ihrer Lehrer wurde sie schon bald zur Dominante im Geistesleben der Hochscholastik. Nach ihrem Vorbilde wurde im 13. Jahrhundert die Oxforder Universität eingerichtet, die für das wissenschaftliche Leben Englands eine ähnliche Bedeutung erlangte, wie die Pariser Universität für das kontinentale Geistesleben. Im folgenden Jahrhundert erfuhr dann auch die Universität Cambridge ihre endgültige Ausgestaltung.

Noch ein dritter Umstand war für das Werden der Hochscholastik bedeutsam: die Stiftung der Bettelorden. Dominikus und Franz von Assisi hatten bei der Gründung ihrer Orden zunächst ein praktisches Ziel im Auge: die Ausbreitung des Evangeliums. Aber schon bald regten sich in den Reihen ihrer Mitglieder auch theoretische Interessen. Bei den Dominikanern traten sie am stärksten hervor. Ihre Devise war, zu wirken verbo et exemplo, während die Franziskaner wirken wollten plus exemplo quam verbo. Diese stärkere Betonung des doktrinären Moments seitens der Dominikaner führte dort schon bald zu einer eifrigen Pflege des Studiums. Aber auch die Franziskaner räumten mit der Zeit der Wissenschaft einen immer größeren Platz in ihrem Programm ein. Hatten die Dominikaner um 1230 zwei Lehrkanzeln der Pariser Universität mit Ordensmitgliedern besetzt, so wurden um dieselbe Zeit auch die Franziskaner Inhaber eines Lehrstuhls. Diese wissenschaftlichen Eroberungen der beiden Orden riefen im Weltklerus eine Opposition

hervor. So kam es in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wegen der Besetzung von Lehrstühlen zu heftigen Streitigkeiten zwischen Welt- und Ordensklerus. Der letztere konnte dabei auf den größeren wissenschaftlichen Ruf seiner gelehrten Mitglieder hinweisen. Sind doch die Hauptträger der philosophischen Bewegung im 13. Jahrhundert aus den Orden hervorgegangen.

Wie aus unseren Darlegungen erhellt, war das Zentralproblem der Hochscholastik die Stellungnahme zur aristotelisch-arabischen Gedankenwelt. Die Art und Weise, wie dieses Problem gelöst wurde, läßt uns drei Hauptrichtungen der Hochscholastik unterscheiden: den Augustinismus, der trotz Aufnahme aristotelischer Elemente an der augustinischen Tradition im wesentlichen festhält und so die Linie weiterführt, die von Augustin über Anselm verläuft, den Aristotelismus, der sich auf den Boden der aristotelischen Philosophie stellt und diese im christlichen Sinne modifiziert, und den lateinischen Averroismus, der den Aristotelismus in der ihm von dem arabischen Philosophen Averroes gegebenen Form rezipiert. Dazu kommt dann noch als vierte, mehr sekundäre Strömung eine neuplatonisch orientierte und naturwissenschaftlich eingestellte Richtung, in der die zuletzt behandelte Bewegung der Frühscholastik weitergeführt erscheint.

2. Der Augustinismus

Die Heim- und Pflegestätte des Augustinismus in der Hochscholastik ist die Franziskanerschule. Ihr Begründer ist Alexander von Hales († 1245), der als hochangesehener Lehrer der Theologie an der Pariser Universität in den Orden des hl. Franziskus eintrat. In seiner gewaltigen theologischen Summe macht er den Versuch, die augustinische Tradition mit den neuen aristotelischen Anschauungen zu verschmelzen. In der Gliederung des Stoffes lehnt sich Alexander an das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus an. Zu einer organischen Verbindung und Durchdringung des Alten und Neuen kommt es freilich bei ihm nicht. Dasselbe gilt von seinem Schüler Johann von La Rochelle. Weit besser dagegen erscheint jene Aufgabe gelöst, und zwar unter strenger Wahrung der augustinischen

Grundanschauungen, bei Alexanders größtem Schüler Bonaventura, der als der bedeutendste Repräsentant des mittelalterlichen Augustinismus angesehen werden muß.

1221 zu Bagnorea im Toskanischen geboren, trat Johannes Fidanza, wie er ursprünglich hieß, schon mit 12 Jahren in den Franziskanerorden ein. Seine theologische Ausbildung erhielt er an der Universität Paris. Hier übernahm er später den Lehrstuhl der Franziskaner und wurde auch Generalmeister seines Ordens. Zum Kardinal und Bischof von Albano ernannt, starb er 1274 zu Lyon. Aus seinen Werken, die sämtlich theologischen Charakter besitzen, kommen für die Darstellung seiner Philosophie hauptsächlich in Betracht: der Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Lombardus, die Quaestiones disputatae, das Breviloquium, das Itinerarium mentis in Deum und das Opusculum de reductione artium ad theologiam.

Schon die Titel dieser Werke lassen erkennen, daß Bonaventura nicht nur Scholastiker, sondern auch Mystiker ist. Er gleicht darin dem Hugo von St. Viktor, dem er sich auch verwandt fühlt. Wie dieser, so ist auch er von einer großen Begeisterung für den hl. Augustin erfüllt. Von einer tief konservativen Gesinnung beseelt, will er an der augustinischen Tradition, wie sie ihm bei seinem Lehrer entgegentritt, um jeden Preis festhalten. Die platonisch-augustinische Philosophie stellt er hoch über die aristotelische. Freilich steht er der letzteren keineswegs völlig ablehnend gegenüber, sondern ist bestrebt, die ihm wertvoll erscheinenden aristotelischen Gedankenelemente in die augustinische Synthese aufzunehmen. Sein System erscheint so als ein Gewebe, dessen Ketten von Augustin und dessen Einschlag von Aristoteles stammt.

Besonders deutlich tritt dieser synthetische Charakter von Bonaventuras System zutage in seiner Erkenntnislehre. Hier verbindet er die augustinische Theorie der göttlichen Erleuchtung mit der aristotelischen Abstraktionslehre. Nach Augustin beruht, wie wir gesehen haben, alles wissenschaftliche Erkennen auf einer göttlichen Erleuchtung und Einstrahlung. Das ist auch die Ansicht seines mittelalterlichen Jüngers. Auch dieser betont den unmittelbaren Kontakt unseres Geistes mit der ewigen Wahrheit. Nach ihm »verlangt es der Wert der Erkenntnis und die Würde des

Erkennenden, daß der menschliche Geist beim wissenschaftlichen Erkennen die unwandelbaren Wahrheitsregeln irgendwie berührt«. In der näheren Bestimmung der göttlichen Erleuchtung weicht aber Bonaventura vom Kirchenvater ab. Während dieser außer den denknotwendigen Wahrheiten auch die obersten Begriffe dem Menschengeiste von Gott eingestrahlt sein läßt, ist letzteres nach Bonaventura nicht der Fall, vielmehr werden nach ihm sämtliche Begriffe auf dem Wege der Abstraktion gewonnen. Mit Aristoteles unterscheidet Bonaventura einen wirkenden und einen möglichen Verstand, einen intellectus agens und einen intellectus possibilis. Mit Hilfe des ersteren abstrahiert der menschliche Geist aus den Sinnesbildern die Wesensbegriffe der Dinge. Der mögliche Verstand nimmt die so gewonnenen Wesensbilder in sich auf und urteilt über die Dinge. Auf diese Weise werden nach unserem Scholastiker auch die allgemeinsten Begriffe, wie sie in den logischen Grundsätzen enthalten sind, gewonnen. Bonaventura kann sich darum den Satz des Aristoteles aneignen, wonach »die Erkenntnis der obersten Prinzipien mittels der Sinne, des Gedächtnisses und der Erfahrung erworben wird«. Sind nun auch die Begriffe, die in den obersten Prinzipien enthalten sind, aus der Erfahrung mit Hilfe des tätigen Verstandes gewonnen, so würden uns doch, so lehrt Bonaventura, die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen nicht mit absoluter Gewißheit zum Bewußtsein kommen, wenn wir nicht vom Lichte der absoluten Vernunft unterstützt würden. Während demnach der Inhalt der Erkenntnis durch die Tätigkeit der natürlichen Vernunft gewonnen wird, beruht die Gewißheit der Erkenntnis auf der erleuchtenden Tätigkeit der göttlichen Vernunft. Menschliches und göttliches Vernunftlicht, Abstraktion und Illumination sind mithin in gleichem Maße für das Zustandekommen der Erkenntnis erforderlich.

Erscheint so der augustinische Apriorismus bei Bonaventura wesentlich gemildert, so bedeutet es anderseits eine Überbietung des theologischen Apriorismus des Kirchenvaters, wenn Bonaventura lehrt, daß Gott das zuerst Erkannte ist. »Wenn man nicht weiß, was das absolute Sein ist, kann man keine vollkommene Definition eines besonderen Seins gewinnen. Mithin ist das Sein, das zuerst von

unserem Intellekt erkannt wird, das absolute Sein.« Diese Bestimmungen, in denen der Ontologismus unzweideutig zum Ausdruck kommt, stehen zu den aristotelischen Grundlagen der Erkenntnislehre unseres Scholastikers in einem unversöhnlichen Gegensatz, und es ist bis heute noch keinem Forscher gelungen, durch einen sachlichen Ausgleich die Kluft zu überbrücken. Hier scheint vielmehr nur eine psychologische Erklärung möglich zu sein, die darin liegt, daß es der Mystiker Bonaventura ist, der aus jenen Bestimmungen, die sich ja auch gerade in seiner mystischen Hauptschrift, dem Itinerarium, finden, zu uns spricht. Als Scholastiker, so wird man sagen müssen, ist Bonaventura Idealist im antiken Sinne, als Mystiker dagegen ist er Ontologist.

Wir haben damit bereits Bonaventuras Lehre von der Gotteserkenntnis berührt. Wie für Augustin, so gibt es auch für den Franziskanertheologen einen zweifachen Weg der Gotteserkenntnis, einen rational-diskursiven und einen mystisch-intuitiven. In ersterer Hinsicht erneuert Bonaventura das ontologische Argument Anselms. Außerdem finden sich bei unserem Scholastiker noch verschiedene, an den augustinischen Gottesbeweis anklingende Gedankengänge, die aber hier nicht als eigentliche Gottesbeweise auftreten. Es ist ja auch verständlich, daß Bonaventura bei seinen ontologistischen Tendenzen kein allzu großes Interesse an einer rationalen Beweisführung zugunsten des Daseins Gottes hat. Seiner ganzen Denkart gemäß ist es ihm weit mehr darum zu tun, zu zeigen, wie Gott von uns unmittelbar erkannt wird, wie der religiöse Mensch in intuitiv-mystischer Weise Gott erfaßt. In seinem vorher schon erwähnten Itinerarium mentis in Deum hat der Doctor seraphicus seine Theorie des religiös-mystischen Erkennens niedergelegt. Danach schaut die religiös eingestellte Seele Gott zunächst im Spiegel der sichtbaren Schöpfung. Überall findet sie die Spuren der göttlichen Macht, Weisheit und Güte. Doch nicht bloß in der äußeren Schöpfung, auch in der Innenwelt spiegelt sich Gott. Die Seele ist mit ihren Grundkräften: Gedächtnis, Vernunft und Wille ein Abbild des dreieinigen Gottes. »Wenn also der Geist sich selbst betrachtet, erkennt er in seinem Wesen wie in einem Spiegel die göttliche Trinität des Vaters, des Wortes und der Liebe.« Aber nicht nur außer uns und in uns,

sondern auch über uns schauen wir Gott. Nicht bloß durch seine Spuren in der sichtbaren Schöpfung und durch sein Abbild in der Seele vermögen wir ihn zu erkennen, sondern auch in unmittelbarer Weise. Er ist ja in unserer Seele gegenwärtig, ist das Licht, das in unserem Geiste leuchtet und strahlt. Wir können ihn darum auch unmittelbar mit unserem geistigen Auge wahrnehmen. Dabei stellt er sich uns dar als das absolute Sein und das absolute Gut. Die höchste Stufe der Gottesschau ist aber auch damit noch nicht erstiegen. Sie ist erst dann erreicht, wenn der Geist gewissermaßen aus sich heraustritt und sich in Liebe mit Gott vereinigt, um in ihm seine volle Ruhe zu finden. Es ist mit anderen Worten die Ekstase, die den Gipfel des mystischen Gotterlebens bildet. In ihr stirbt die Seele den mystischen Tod und geht ein in das geheimnisvolle Dunkel der Gottheit. »Unser Geist«, so erklärt der Doctor seraphicus im Anschluß an Pseudo-Dionysius, »wird in einer gelehrten Unwissenheit (docta ignorantia) über sich selbst hinausgerissen in Finsternis und Selbstvergessenheit hinein, so daß er mit dem Psalmisten sprechen kann: die Nacht ist mir Leuchte in meinen Wonnen.«

Gehen wir zur Metaphysik über, so führt Bonaventura das Dasein der Welt auf einen göttlichen Schöpfungsakt zurück. Und zwar erfolgt dieser Akt nach ihm in der Zeit. Bonaventura tadelt den Aristoteles, der so verblendet gewesen sei, die Welt für ewig anzusehen, und der deshalb den Plato mit seiner Lehre von einem zeitlichen Anfang der Welt zu Unrecht bekämpft habe. Der Gedanke einer ewigen Welt erscheint unserem Scholastiker als widerspruchsvoll. »Die Behauptung, daß die Welt ewig oder von Ewigkeit erschaffen ist, widerstreitet der Wahrheit und der Vernunft. Denn es ist unmöglich, daß das, was das Sein nach dem Nichtsein hat, ein ewiges Sein habe.«

In der Lehre von den wirklichen Dingen vertritt Bonaventura verschiedene Theorien, die in den bleibenden Bestand der Franziskanerdoktrin übergegangen sind. Das gilt vor allem von der auf den Neuplatonismus zurückgehenden Lehre von der Mehrheit der substanzialen Formen. Danach umschließt jedes Ding eine Mehrheit von Wesensformen. Die Materie empfängt zunächst die allem Körperlichen gemeinsame Form, die forma communis. Bonaventura

charakterisiert diese erste Form als Licht. Durch sie erfolgt die generelle Informierung der Materie. Auf diese folgt dann die spezielle Informierung. Sie kommt durch andere Formen zustande, nämlich durch Elementar- und Mischformen. In diesem Formenkomplex nimmt die Lichtform eine gewisse Vorrangstellung ein, indem sie jede andere körperliche Form erhält und ihr die Kraft des Wirkens verleiht. — Eine zweite, für Bonaventura und die Franziskanerschule charakteristische Theorie ist die Lehre von den Samengründen der Dinge, den rationes seminales. Bonaventura verbindet hier den aristotelischen Formbegriff mit dem stoisch-augustinischen Begriff der logoi spermatikoi. Danach werden die Formen der Dinge nicht aus nichts hervorgebracht, sondern sind samenartig als aktive Potenzen in der Materie enthalten. Aus diesen aktiven Potenzen entstehen durch das Wirken der Naturkräfte die Formen der Dinge. — Noch eine dritte Lehre kennzeichnet die Metaphysik Bonaventuras und der Franziskanerschule. Es ist die Ansicht, daß nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form bestehen. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß Bonaventura das Wort Materie nicht im modernen, sondern im aristotelischen Sinne gebraucht. Er meint damit nichts Ausgedehntes, sondern jene unvollendete Möglichkeit, die überall vorhanden ist, wo es sich um ein veränderliches, endliches und beschränktes Sein handelt. Weil so nach Bonaventuras Ansicht die Materie ein Wesenskonstitutiv alles geschöpflichen Seins ist, darum muß sie auch bei der Menschenseele und den reinen Geistern vorausgesetzt werden. Auch sie sind keine reinen Formen, sondern aus Wirklichkeit und Möglichkeit, aus Form und Materie zusammengesetzt.

Damit sind wir bereits bei der Psychologie Bonaventuras angelangt. Mit dem Philosophen von Hippo unterscheidet unser Scholastiker, wie wir bereits hörten, drei Seelenvermögen: Gedächtnis, Vernunft und Wille. Diese Vermögen sind nach ihm zwar nicht real verschieden von der Seele, aber auch nicht wesensidentisch mit ihr, da »sie gewissermaßen aus der Seele hervorgehen«. Bonaventura sucht demnach zwischen der aristotelischen und der augustinischen Auffassung zu vermitteln. Bei dem Erkenntnisvermögen unterscheidet er, wie gezeigt, ganz im Sinne des Aristoteles einen intellectus

agens und einen intellectus possibilis; ferner einen intellectus speculativus und einen intellectus practicus. Die Prinzipien der praktischen Vernunft, die ethischen Normen, haben ihren Sitz im Gewissen, in der conscientia. Von ihr verschieden ist die synderesis, worunter Bonaventura eine emotionale Kraft der Seele versteht, die den Menschen zum Guten antreibt. In der Verhältnisbestimmung von Leib und Seele sucht Bonaventura wiederum zwischen Aristoteles und Augustin zu vermitteln. Hatte der letztere in der Verbindung von Geist und Körper ein unbegreifliches Wunder erblickt, so ist Bonaventura bemüht, die Vereinigung beider mit Hilfe des aristotelischen Schemas von Materie und Form verständlich zu machen. Zwar ist nach ihm sowohl der Leib als auch die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt, so daß sich beide in gewissem Sinne als in sich abgeschlossene Substanzen gegenüberstehen. »Aber wenn auch die vernünftige Seele aus Materie und Form besteht, so hat sie doch ein Verlangen, die körperliche Natur zu vollenden, wie umgekehrt der organische Körper trotz seiner Zusammensetzung aus Materie und Form danach verlangt, die Seele aufzunehmen.« So beruht denn die Verbindung von Leib und Seele zu tiefst auf einem Verlangen beider zueinander, das darin seinen Grund hat, daß die Seele die letzte und vollendende Form des Leibes ist.

Bonaventuras System finden wir in seinen wesentlichen Zügen bei allen seinen Schülern wieder. Unter ihnen ragen am meisten hervor Matthaeus von Aquasparta und Johannes Peckham. Beide halten unentwegt an den augustinischen Positionen ihres Meisters fest und bekämpfen die entgegenstehenden Lehren des christlichen Aristotelismus. Sie gehen darin zusammen mit Heinrich von Gent, der als der bedeutendste Vertreter und Verfechter des Augustinismus im Weltklerus angesehen werden muß. Bei den jüngeren Vertretern der Franziskanerschule macht sich dagegen ein mehr oder weniger starkes Abrücken vom Augustinismus und eine Annäherung an den Aristotelismus bemerkbar. Das gilt namentlich von Wilhelm Middletown, Richard von Ware und Petrus Johannis Olivi, deren Lehrtätigkeit in die letzten Dezennien des 13. Jahrhunderts fällt. Bei ihnen zeigt sich deutlich der Einfluß der aristotelischen Richtung, die wir jetzt näher ins Auge fassen wollen.

3. Der Aristotelismus

War der Hauptherd des mittelalterlichen Augustinismus der Franziskanerorden, so erscheint als Hauptträger des Aristotelismus der Dominikanerorden. In ihm vollzieht sich jene Wendung von der platonisch-augustinischen zur aristotelischen Philosophie, die für den weiteren Entwicklungsgang der Scholastik von eminenter Bedeutung gewesen ist. Aristoteles, den die Franziskanerschule zwar nicht ablehnte,den sie aber dem hl. Augustin unterordnete, erscheint hier als die maßgebende Autorität in allen philosophischen Fragen, als der Philosoph. Begründer dieser aristotelischen Richtung ist der Dominikaner Albertus Magnus, der 1193 zu Lauingen in Schwaben aus dem Grafengeschlecht von Bollstädt geboren und 1280 zu Köln gestorben ist. Wegen seines reichen Wissens, das er nicht nur auf philosophischem und theologischem, sondern auch auf naturwissenschaftlichem Gebiete besaß, als Doctor universalis gefeiert, hat er das ganze aristotelisch-arabische Gedankenmaterial gesammelt, systematisch geordnet und mit der kirchlichen Lehre in Verbindung gebracht. Freilich kann von einem inneren Ausgleich und einer organischen Verschmelzung der verschiedenen Gedankenkreise bei ihm noch nicht im vollen Sinne gesprochen werden. Dafür war er zu sehr Polyhistor und zu wenig Kritiker und Systematiker. Gleichwohl ist seine wissenschaftliche Leistung von großer philosophiegeschichtlicher Bedeutung. Denn er hat nicht nur durch seine nach dem Vorbilde Avicennas angefertigten Paraphrasen zum gesamten aristotelischen Schrifttum der Philosophie des Stagiriten den Weg in die christlichen Schulen gebahnt und so die aristotelische Bewegung der Hochscholastik ins Leben gerufen, sondern auch jenes aristotelisch-scholastische System in seinen Grundzügen entworfen, das durch seinen größten Schüler eine vollkommene Ausgestaltung erfahren sollte.

Dieser größte, den Meister überragende Schüler Alberts ist Thomas von Aquin. 1225 zu Roccasicca im Neapolitanischen als Grafensohn geboren, trat er schon früh in den Dominikanerorden ein. Zu Paris und Köln unter Albert gebildet, begann er seine akademische Laufbahn an der Universität Paris. Er wirkte dann als

Professor der Theologie am päpstlichen Hofe in Orvieto und Viterbo, übernahm danach die Schule seines Ordens in Rom, lehrte dann wieder in Paris und zuletzt in Neapel. Auf der Reise zum Konzil von Lyon starb er im Zisterzienserkloster Fossanuova im selben Jahr wie sein Freund Bonaventura (1274). Von seinen Schriften kommen für die Philosophie namentlich in Betracht die Kommentare zu den aristotelischen Schriften, die Quaestiones disputatae und quodlibetales, die kleineren philosophischen Abhandlungen und endlich die systematischen Hauptwerke: Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, Summa contra gentiles (auch Summa philosophica genannt), Summa theologica.

In Thomas von Aquin erreicht die Scholastik ihren Höhepunkt. Was Averroes für die arabische und Moses Maimonides für die jüdische, das hat Thomas für die abendländische Scholastik geleistet: die Aristotelisierung der Philosophie und Theologie. Freilich weist dieser Aristotelismus auch augustinische Gedankenelemente auf. Doch bilden sie im Grunde genommen nur den Einschlag in dem seinem Grundzuge nach aristotelischen System. Sie treten dort auf, wo das System des heidnischen Philosophen Lücken aufweist, und stellen so gewissermaßen eine idealistische Ergänzung und Krönung der realistisch gerichteten Spekulation des Stagiriten dar. Was Thomas zu dieser synthetischen Arbeit befähigte, war sein großes Systematisierungsvermögen. Mit Recht gilt er als der größte Systematiker des Mittelalters. Der Doctor communis oder, wie er später genannt wurde, Doctor angelicus ist kein Mann der genialen Intuition, kein schöpferischer Genius. Wohl aber ist er ein klarer und scharfsinniger Denker, ein Geist, der überkommene Gedankenmassen in eindringender Analyse verarbeitet, um sie miteinander auszugleichen und so das Chaos zum Kosmos zu gestalten.

Das Streben des Aquinaten nach Klarheit und Ordnung zeigt sich sofort in seiner Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie. Weder in der Patristik noch in der Frühscholastik herrschte in dieser Frage volle Klarheit. Bald neigte man dazu, die Glaubensgeheimnisse zu Objekten der natürlichen Vernunfterkenntnis zu machen, bald war man bestrebt, die Vernunft vom Glaubensgebiet völlig fernzuhalten. Dem rationalistischen

Denktyp stand, wie wir im einzelnen gesehen haben, ein traditionalistischer und fideistischer Geistestyp gegenüber. Hier schafft nun der Aquinate volle Klarheit. Er zieht zum erstenmal eine deutliche Grenzlinie zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung. Die natürliche Vernunft, so lehrt er, vermag das Dasein und die Eigenschaften Gottes zu erkennen. Diese Wahrheiten gehören also noch dem Vernunftgebiete an. Sie bilden die Vorhalle des Glaubens, die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist. Die eigentlichen Glaubenslehren, die Mysterien, entziehen sich dagegen jeder Vernunfterkenntnis. Die Dogmen von der Trinität und Menschwerdung, von der Erbsünde und den Sakramenten, vom Fegefeuer und der Auferstehung des Fleisches, vom letzten Gericht und der ewigen Seligkeit und Verdammnis sind übervernünftig und können daher in ihrer Wahrheit nicht von der Vernunft erkannt und bewiesen werden. Was die Vernunft diesen Glaubenswahrheiten gegenüber zu leisten vermag, ist mehr negativer Art: sie kann die Einwände der Gegner als falsch oder doch als nicht zwingend erweisen und auch gewisse Analogien und Wahrscheinlichkeitsgründe zugunsten der Glaubensgeheimnisse vorbringen. Hatte Anselm, wie wir gesehen haben, von rationes necessariae gesprochen, so sind es also nach Thomas nur rationes verisimiles, die die Vernunft für die eigentlichen Glaubenswahrheiten anführen kann. Anderseits erscheint aber die Leistungsfähigkeit der Vernunft zugunsten des Glaubens bei Thomas insofern wesentlich größer als bei Anselm, als hier der Glaube in den praeambula fidei einen rationalen Unterbau erhält. Das Credo, ut intelligam des Anselm ist vom Aquinaten nicht preisgegeben, wohl aber, wie gezeigt, eingeschränkt und der Schwerpunkt ganz in das Intelligo, ut credam verlegt. Damit ist jener bis in die Gegenwart hinein herrschende religiöse Intellektualismus statuiert, der sich deutlich von der augustinisch-anselmischen Richtung abhebt, nach welcher der religiöse Glaube nicht auf einer intellektuellen Grundlage ruht, sondern gewissermaßen auf eigenen Füßen steht und in der unmittelbaren Gewißheit des religiös-intuitiven Erkennens seine tiefste Geltungsgrundlage besitzt.

Wie in der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, so rückt Thomas auch in der Erkenntnislehre vom Augustinismus

ab. Stellte sich uns Bonaventuras Erkenntnistheorie als eine Synthese der augustinischen und der aristotelischen Noetik dar, so ist in der Erkenntnislehre des Aquinaten der Aristotelismus konsequent durchgeführt. Danach nimmt unser Erkennen seinen Ausgang von der Sinneserfahrung. Aus den konkreten Wahrnehmungsbildern, die uns die Sinne liefern, hebt der intellectus agens das Allgemeine und Ideelle heraus und schafft hierdurch Gedankenbilder, species intelligibiles. Indem der intellectus possibilis diese in sich aufnimmt, gelangt er zur begrifflichen Erfassung des Wesens der Dinge. Auf Grund der so gewonnenen Wesensbegriffe werden dann durch weitere Denkoperationen die höchsten und allgemeinsten Begriffe gebildet, wie sie in den obersten Prinzipien der menschlichen Vernunft enthalten sind. Auch diese fußen somit auf der Erfahrung. Aber nicht nur die obersten Begriffe selbst, auch die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen werden durch die natürliche Denkkraft des Menschen erfaßt. »Die Erkenntnis der obersten Prinzipien ist eine Funktion, die mit der menschlichen Natur gegeben ist.« Damit ist der augustinische Gedanke einer göttlichen Erleuchtung als notwendiger Bedingung der Prinzipienerkenntnis, wie ihn Bonaventura und die ganze Franziskanerschule vertritt, preisgegeben. Beim menschlichen Erkennen findet jetzt lediglich eine Bewegung von unten nach oben statt. Die menschliche Vernunft erscheint hinsichtlich des natürlichen Erkennens ganz auf sich selbst gestellt. Ohne besondere göttliche Hilfe, vermöge ihrer immanenten Kraft und Fähigkeit erreicht sie ihr Ziel. »Das kleine Vernunftlicht, das uns von Natur gegeben ist, reicht aus für unser Erkennen.«

Für Thomas gibt es infolgedessen auch keine unmittelbare intuitive Gotteserkenntnis, wie für die augustinische Richtung. Er kennt nur eine indirekte rational-diskursive Gotteserkenntnis. Es sind näherhin fünf Beweise, mit denen er die Existenz Gottes sicherzustellen sucht. Für sie ist charakteristisch, daß sie sämtlich von der Erfahrung ausgehen, also aposteriorischer Natur sind. Seinen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen entsprechend, bricht Thomas völlig mit jenem apriorischen Beweisverfahren, wie es von Augustin begründet in dem ontologischen Argument Anselms seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat. Wir hörten ja bereits, daß

er im Gegensatz zur Franziskanerschule den anselmischen Gottesbeweis ablehnt. Seine eigenen Beweise beruhen auf dem Kausalprinzip, wonach alles Geschehen eine Ursache haben muß. Thomas rechnet diesen Satz zu den selbstgewissen Prinzipien des menschlichen Denkens und spricht ihm darum ohne weiteres absolute Geltung zu. Auf dieses Prinzip sich stützend, entwickelt er die einzelnen Beweise. Der erste, der von Aristoteles stammt, geht aus von der in der Welt vorhandenen Bewegung und schließt daraus auf ein erstes bewegendes Prinzip, einen unbewegten Beweger. Der zweite Beweis schließt aus der in der Welt herrschenden Ursächlichkeit, die keine endlose Kette von bewirkenden Ursachen sein kann, auf eine erste Wirkursache. Der dritte Beweis folgert aus dem zufälligen Sein der Weltdinge, die an sich auch nicht sein könnten, die Existenz eines notwendigen Wesens, dem alles kontingente Sein das Dasein verdankt. Der vierte Beweis entstammt nicht wie die bisherigen dem aristotelischen, sondern dem augustinischen Gedankenkreis. Es ist der uns schon bekannte Beweis aus den Vollkommenheitsstufen der Dinge. Freilich fügt Thomas dem traditionellen Beweisgang ein kausales Moment ein, indem er das in seiner Art Vollkommenste für die Ursache der übrigen Artdinge erklärt. Der fünfte Beweisgang ist der auch der Patristik und Frühscholastik geläufige teleologische, der aus der Ordnung und Zielstrebigkeit der Welt auf einen absoluten, weltordnenden Geist schließt.

Die Gottesbeweise führen nach Thomas nicht nur zur Erkenntnis des Daseins Gottes, sondern auch seines Wesens und seiner Eigenschaften. Sie erweisen Gott zunächst als den ersten unbewegten Beweger. Als solcher ist er lauterste Wirklichkeit (actus purus), ohne jede Beimischung von Potentialität, von bloß möglichem Sein und Nichtsein. Sie zeigen uns ferner Gott als die erste Ursache (prima causa), die selbst unverursacht alles Seiende verursacht. Sie bestimmen Gott weiterhin als das notwendige Sein (ens necessarium), dessen Wesen die Existenz fordert und mit ihr identisch ist, während bei den endlichen Dingen zwischen Wesenheit und Dasein, zwischen esse und essentia, ein realer Unterschied besteht. Die Gottesbeweise zeigen uns endlich Gott als das absolut vollkommene Wesen (ens perfectissimum) und als die höchste Intelligenz (ens sapientissimum).

In diesen Bestimmungen liegt auch schon ausgedrückt, daß nach Thomas die Welt durch Gottes Schöpfertätigkeit entstanden ist. Die Welt, so lehrt er, ist von Gott aus nichts erschaffen worden. Diese Wahrheit kann nach Ansicht des Aquinaten von der natürlichen Vernunft erkannt und bewiesen werden. Anders dagegen verhält es sich mit der Wahrheit, daß die Welt in der Zeit erschaffen ist. Im Gegensatz zu Bonaventura hält Thomas diese Wahrheit für nicht beweisbar. Hatte der erstere den Gedanken einer Erschaffung der Welt von Ewigkeit her für widerspruchsvoll angesehen, so hält Thomas, auch hierin von Aristoteles beeinflußt, eine ewige Weltschöpfung für möglich. Das Geschaffensein der Dinge aus nichts besagt für ihn nicht ohne weiteres einen zeitlichen Anfang der Dinge. Die Zeitlichkeit der Weltschöpfung gilt ihm darum als eine für die Vernunft unbeweisbare Glaubenswahrheit.

Gehen wir zur thomistischen Wirklichkeitslehre über, so zeigt sich auch hier die starke Abhängigkeit des Aquinaten von Aristoteles. Mit diesem betrachtet er die Naturdinge als eine Synthese aus Materie und Form. Von den geistigen Wesen verneint er dagegen eine solche Zusammensetzung. Während für die Franziskanerschule, wie wir sahen, auch die körperlosen Wesen aus Materie und Form bestehen, gelten dem Aquinaten die Geistwesen als reine Formen. Gott, die Engel und die Menschenseelen betrachtet er als formae separatae. Alle übrigen Wesen sind dagegen aus Materie und Form zusammengesetzt. Die erstere existiert nach Thomas nur durch die mit ihr verbundene Wesensform. An sich besitzt sie kein Sein, sondern ist reine Potentialität. Die Lehre der Franziskanerschule, wonach in der Materie die Samenkeime der entstehenden Dinge enthalten sind, lehnt darum Thomas ab. Die Materie gilt ihm weiterhin als das Individuationsprinzip. In ihr findet er den realen Grund dafür, daß es innerhalb einer jeden Spezies mehrere Individuen gibt. Da die rein geistigen Wesen ohne Materie sind, so gibt es natürlich bei ihnen keine Mehrheit von Individuen innerhalb derselben Spezies, vielmehr bildet hier jede Individualität eine Art für sich. Ist die Materie das Prinzip der Individuation, so ist die Form das artbegründende, spezifizierende Prinzip. Auch hier entfernt sich Thomas von der Lehre der Franziskanerschule. Während diese, wie wir sahen, eine Mehrheit

von substanzialen Formen in jedem Dinge annimmt, lehrt Thomas, daß jedes Ding nur eine substanziale Form besitzt. Es ist ein und dieselbe Form, die z. B. ein organisches Wesen zu einem Körper und zu einem belebten Körper macht. Diese dem Dinge immanente Wesensform bildet den Inhalt unserer Allgemeinbegriffe. Sie wandert bei der Abstraktion gleichsam in unseren Geist hinüber, wird zur species intelligibilis, die dem Geist den metaphysischen Wesensgehalt des Dinges vergegenwärtigt. Hier stoßen wir auf die kosmologische Voraussetzung der thomistischen Erkenntnistheorie, die eben in der Lehre von den metaphysischen Wesensformen der Dinge liegt.

Die Ansicht des Aquinaten von der Einheit der substanzialen Formen ist naturgemäß von großer Bedeutung für seine Psychologie. Im Anschluß an Aristoteles definiert Thomas die menschliche Seele als die Wesensform des Leibes. Leib und Seele stehen sich nicht wie zwei fertige Substanzen gegenüber, sondern sind aufs innigste miteinander verbunden. Der Körper besitzt keine eigene Form, wie Bonaventura wollte, sondern empfängt mit dem Leben auch das Körpersein von der Seele. Diese ist das einzige formbildende Prinzip im Menschen. Die Verbindung von Leib und Seele ist somit eine unmittelbare, durch keine Form vermittelt. War für die augustinische Richtung die Seele der wahre Mensch und der Leib nur das Organ der Seele, so erscheint bei Thomas der Mensch als psychophysisches Kompositum, als eine aus Leib und Seele bestehende Einheit. Die verschiedenen Tätigkeiten der Seele führt der Aquinate mit Aristoteles auf reale Seelenvermögen zurück. Er unterscheidet fünf Arten von Seelenvermögen: die vegetativen Vermögen, die sensitiven Vermögen (äußere und innere Sinne), das sinnliche Begehrungsvermögen, das Vermögen der willkürlichen Bewegung und die geistigen Vermögen (Denken und Wollen). Auch hier weicht also Thomas von der augustinischen Tradition ab, die keine von der Seelensubstanz real verschiedene Vermögen kennt, sondern die Seele als das unmittelbare Prinzip ihrer verschiedenen Tätigkeiten betrachtet. Volle Übereinstimmung zwischen der thomistischen und der augustinischen Psychologie herrscht dagegen, wo es sich um die Fragen nach der Selbständigkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele handelt. Obwohl Thomas als Aristoteliker, wie wir sahen, die Seele organisch mit dem

Leibe verbunden denkt, so betont er doch scharf, daß die Seele in ihrer eigentlichen geistigen Tätigkeit und darum auch in ihrem Sein vom Leibe unabhängig ist. Besitzt aber die Seele ein selbständiges Sein gegenüber dem Leibe, dann hört sie auch nicht auf zu existieren, wenn der mit ihr verbundene Leib sich auflöst. Für eine solche Fortdauer der Seele über den Leibestod hinaus spricht nach Thomas auch das dem Menschen angeborene Verlangen nach Unsterblichkeit, das eben darum, weil es naturgemäß ist, kein leerer Wahn sein kann.

In der Ethik verwertet Thomas die augustinische Idee der lex aeterna. Er versteht darunter den göttlichen Weltplan, der den Charakter eines ewigen Gesetzes hat. Mit der Verwirklichung dieses Planes durch die Weltschöpfung wird das ewige Gesetz zum Naturgesetz, zur lex naturalis. Thomas meint damit den Inbegriff der mit der menschlichen Natur gegebenen Sittennormen. Das Organ für diese Normen ist die synderesis. Hatte Bonaventura darunter eine emotionale Kraft verstanden, so bestimmt Thomas sie als einen Habitus des Intellekts und zwar als den Habitus der praktischen Prinzipien, der in dem Habitus der theoretischen Prinzipien sein Pendant hat. Die ethischen Prinzipien werden von der conscientia auf die konkreten Handlungen angewandt. Da die ethischen Normen in der vernünftigen Natur des Menschen angelegt sind, so ist das sittlich gute Verhalten jenes, das der menschlichen Natur entspricht. In der Natur- oder Vernunftgemäßheit liegt darum für Thomas das nächste Kriterium des sittlichen Handelns, während das entferntere in der Übereinstimmung mit dem in der lex aeterna zum Ausdruck kommenden göttlichen Willen liegt. Thomas verbindet so den augustinischen Gedanken mit der aristotelischen Auffassung der Natur als des sittlichen Wertmaßstabes.

Als die subjektive Grundvoraussetzung des sittlichen Handelns betrachtet der Aquinate die menschliche Willensfreiheit. Im Anschluß an Aristoteles bezeichnet Thomas den Willen als Selbstursache. Der Wille wird nicht von einem anderen bewegt, sondern bewegt sich selbst, ist die Ursache seiner eigenen Bewegung. Dadurch, daß diese Selbstbewegung von der Vernunft geleitet wird, ist sie frei. Die Vernunft hält dem Willen verschiedene Ziele und Güter vor und ermöglicht ihm dadurch die freie Wahl. Für Thomas liegt

somit, entsprechend seiner intellektualistischen Denkweise, die Wurzel der menschlichen Freiheit in der Vernunft.

Gehen wir noch kurz auf die Rechtsphilosophie unseres Scholastikers ein, so bildet die Idee des Naturgesetzes gleichsam das Bindeglied zwischen der moralischen und rechtlichen Ordnung. Indem das Naturgesetz die aus der menschlichen Natur fließenden Normen des sittlichen Handelns umschließt, erweist es sich zugleich als natürliches Recht (ius naturale). Dieses Naturrecht bildet die Grundlage für alles positive Recht. Das letztere besteht aus Folgerungen und näheren Bestimmungen des Naturrechts.

Damit haben wir die Grundzüge des thomistischen Systems kennen gelernt. Wie alles Neue, so konnte sich auch diese kühne Synthese von christlich-augustinischen und heidnisch-aristotelischen Gedanken nicht ohne Kampf durchsetzen. Selbst im eigenen Orden stieß Thomas auf Widerstand. Die älteren Ordensmitglieder, die noch ganz in der augustinischen Tradition aufgewachsen waren, lehnten die neuen Theorien entschieden ab. Der bedeutendste unter ihnen, Robert Kilwardby, schritt als Erzbischof von Canterbury im Jahr 1277 sogar zur kirchlichen Verurteilung thomistischer Lehren, nachdem kurz vorher der Bischof von Paris, Stephan Tempier, mehrere Sätze des Aquinaten verworfen hatte. Noch schärfer war die Gegnerschaft des Franziskanerordens. Der diesem Orden angehörende Johannes Peckham, Erzbischof von Canterbury, erneuerte zweimal (1284 und 1286) das Verwerfungsurteil seines Vorgängers. Ein anderer Franziskaner, Wilhelm de la Mare, richtete in seinem Correctorium fratris Thomae die Waffen der wissenschaftlichen Kritik gegen die neuen Lehren. Aber auch von seiten des Weltklerus erfuhr Thomas Widerspruch. Hier war es namentlich Heinrich von Gent, der die augustinische Tradition gegen die thomistischen Neuerungen verteidigte. Doch hatte auch der Aquinate Anhänger und Verteidiger. Unter ihnen ragt am meisten hervor der Thomasschüler Aegidius von Rom, der die thomistische Doktrin in den Augustinerorden einführte und eine eigene Schule, die schola Aegidiana, begründete. Aber auch aus den Reihen seiner Ordensgenossen erstanden dem Aquinaten allmählich zahlreiche Verteidiger, die nicht nur in Streitschriften die Angriffe der Gegner zurückwiesen, sondern auch in besonderen

Traktaten die am meisten angefochtene thomistische Doktrin von der Einheit der substanzialen Form verteidigten. Der Orden selbst nahm offiziell Stellung, indem er den Thomismus als Ordensdoktrin erklärte. 1325 wurde dann vom Bischof von Paris die Verurteilung der thomistischen Lehren zurückgenommen und damit der Sieg des christlichen Aristotelismus auch nach außen hin dokumentiert.

Der ganze Streit zwischen Augustinismus und Aristotelismus wird nur dann verständlich, wenn man hinter die Lehrpunkte, um die sich der Streit zunächst drehte, zurückgeht und die tieferen Überzeugungen ins Auge faßt, die den doktrinären Gegensätzen zugrunde lagen. Es handelte sich letzten Endes um den Kampf zweier Welten, »deren Auseinandersetzung vielleicht das Thema der ganzen Geschichte des Denkens bildet« (Heim). Es standen sich hier eine intellektualistische und eine mystische, eine wissenschaftliche und eine religiös gefärbte Weltanschauung gegenüber. Zwar wurden auch von der aristotelischen Richtung die religiösen Werte praktisch gepflegt, aber sie kamen doch theoretisch nicht in dem Maße zur Geltung, wie das bei den Anhängern des Augustinismus der Fall war. Die christlichen Aristoteliker gaben, wie wir sahen, den Gedanken einer besonderen religiösen Erkenntnisweise, einer unmittelbaren und intuitiven Gotteserkenntnis preis und setzten an die Stelle der religiösen Unmittelbarkeit ein indirektes Kausalverhältnis zwischen Gott und Geist. Das bedeutete für die religiös-mystische Denk- und Empfindungsweise der Augustinusjünger gleichsam einen Schlag ins Gesicht. Für sie galt es jetzt, das Recht der religiösen Unmittelbarkeit gegen die eindringende Neuerung zu verteidigen. Hier dürfte das Grundmotiv für den Streit der beiden Richtungen und damit auch die Erklärung für die lange Dauer und die Heftigkeit des Streites liegen.

4. Der lateinische Averroismus

Haben wir es bei der thomistischen Richtung mit einem christianisierten und mit augustinischen Ideen durchsetzten Aristotelismus zu tun, so tritt uns dagegen ein reiner Aristotelismus im lateinischen Averroismus entgegen. Es ist Aristoteles, so wie ihn sein großer

arabischer Kommentator verstand, der hier die Gedankenbildung bestimmt. Der Hauptvertreter dieses averroistischen Aristotelismus ist Siger von Brabant. Um 1220 geboren und dem Weltklerus angehörend, lehrte er mit glänzendem Erfolg ein volles Jahrzehnt an der Pariser Universität. In dieser Zeit (1270) schrieb er auch sein Hauptwerk De anima intellectiva. Von seinen Gegnern scharf bekämpft und von der kirchlichen Autorität verurteilt, verließ er schließlich Paris und begab sich an den römischen Hof in Orvieto, wo er 1282 von seinem Sekretär ermordet wurde.

Für das System des lateinischen Averroismus, wie es uns bei Siger entgegentritt, ist von grundlegender Bedeutung die erkenntnistheoretische Lehre von der doppelten Wahrheit. Siger betrachtet Aristoteles und seinen arabischen Kommentator geradezu als das Orakel der Wahrheit. Nun konnte es aber dem christlichen Theologen nicht verborgen bleiben, daß das aristotelisch-averroistische System an verschiedenen Punkten mit den christlichen Glaubenslehren in Widerspruch stand. Siger macht keinen Versuch, diesen Widerspruch im einzelnen zu lösen, sondern greift zu einem Radikalmittel. Er zertrümmert die Idee der Wahrheit und erklärt, es könne etwas in der Philosophie wahr und in der Theologie zugleich falsch sein und umgekehrt. Diese Theorie von der doppelten Wahrheit hat Siger jedoch nicht aus Averroes geschöpft. Denn wie die neueren Untersuchungen gezeigt haben, vertritt Averroes selbst diese Lehre nicht, sondern ist in diesem Punkte von den lateinischen Averroisten mißverstanden worden.

Auf metaphysischem Gebiete lehnt Siger unter dem Einfluß des arabischen Philosophen die christliche Schöpfungslehre ab. Die Welt ist nach ihm nicht unmittelbar von Gott erschaffen, sondern durch eine Reihe von Vermittlungen entstanden. Als immaterielle Ursache kann Gott nur ein geistiges Wesen erzeugen, aus dem dann weitere Intelligenzen hervorgehen. Der letzte dieser Sphärengeister hat die materielle Welt hervorgebracht. Diese bildet infolgedessen keinen unmittelbaren Gegenstand göttlicher Erkenntnis und Fürsorge. Die christliche Lehre von der Vorsehung wird von Siger verworfen, während Averroes selbst sie nicht geleugnet zu haben scheint. Dagegen entspricht es ganz den Anschauungen des letzteren, wenn Siger weiterhin

die Ewigkeit der Materie und der Bewegung sowie der verschiedenen Arten der Wesen behauptet. Zeitlich und geworden sind nach ihm nur die Individuen, die Art selbst dagegen ist ewig. Da bei dem Menschen das Artprinzip die Seele ist, so ist auch sie ewig und unvergänglich.

Damit kommen wir zur metaphysischen Hauptlehre des Averroismus, die man als Monopsychismus zu bezeichnen pflegt. Danach ist die Geistseele, die anima intellectiva, in allen menschlichen Individuen ein und dieselbe. Es existieren nicht so viele Seelen, als es Individuen gibt, sondern es existiert nur eine einzige, allen Individuen gemeinsame Seele. Da nämlich, so argumentiert Siger, die Materie das Individuationsprinzip ist, die Geistseele aber reine Form ist, so ist eine individuelle Vervielfältigung bei ihr ausgeschlossen. Als immaterielles Sein ist die Seele ihrem Wesen nach vom Leibe getrennt, doch tritt sie eine Zeitlang zu den menschlichen Körpern und den sie formierenden vegetativ-sensitiven Seelen in Beziehung, um in ihnen die Denkakte zu vollziehen. Die Verbindung von Leib und Seele ist somit keine substanzielle, sondern eine akzidentelle, keine Einheit des Wesens, sondern nur der Tätigkeit. Mit diesen Bestimmungen glaubt Siger die Meinung des Aristoteles wiederzugeben, während die christlichen Aristoteliker nach seiner Ansicht den Sinn der peripatetischen Lehren verfehlen.

Von seinem monopsychistischen Standpunkte aus leugnet Siger konsequenterweise die persönliche Unsterblichkeit des Menschen. Wenn das geistige Prinzip im Menschen ein überindividuelles ist, dann ist damit der Idee der individuellen Unsterblichkeit der Boden entzogen. Zwar lehrt unser Scholastiker, wie wir hörten, daß die Seele ewig und unvergänglich ist, aber er meint damit, wie gezeigt, nicht die individuelle Seele, sondern die artmäßige, allen menschlichen Individuen gemeinsame Geistseele. Mit diesem Monopsychismus hängt bei Siger auch die Leugnung der Willensfreiheit zusammen. Siger vertritt einen psychologischen Determinismus, wonach das Wollen und Handeln des Menschen durch die psychischen Faktoren eindeutig bestimmt ist. Dieser psychologische Determinismus erscheint bei ihm im Rahmen eines allgemeinen, kosmischen Determinismus. Danach ist alles irdische Geschehen durch die Bewegung der Gestirne notwendig bedingt. Den Gestirnzyklen entsprechen historische

Zyklen: die geschichtlichen Kulturen und Religionen kehren in bestimmten Perioden wieder.

Das sind die charakteristischen Lehren des lateinischen Averroismus. Das gegensätzliche Verhältnis dieser ganzen Gedankenwelt zum christlichen Glaubensbewußtsein ließ sowohl die kirchliche Autorität als auch die wissenschaftliche Kritik gegen den Averroismus in die Schranken treten. Der bereits genannte Stephan Tempier verurteilte 1270 und zum zweitenmal 1277 die Hauptthesen des averroistischen Systems. Durch diese Verurteilung wurde nicht bloß Siger, sondern auch sein Gesinnungsgenosse an der Pariser Universität, Boetius der Däne, getroffen. Die Kritik hatte schon früher eingesetzt. Bereits 1256 hatte Albertus Magnus eine eigene Schrift gegen die Averroisten verfaßt. Als dann Siger 1270 mit seinem Hauptwerk auf den Plan trat, richtete noch im selben Jahre Thomas von Aquin seine Schrift: »Über die Einheit des Intellekts« gegen ihn. In ihr sucht er zu zeigen, daß es ebensoviele menschliche Geistseelen gibt, als menschliche Leiber existieren, und daß Siger sich für seine gegenteilige Ansicht zu Unrecht auf Aristoteles beruft. Nach erfolgter Verurteilung wandte sich dann Aegidius von Rom und zu Anfang des 14. Jahrhunderts Raymundus Lullus gegen den Averroismus. Der letztere bekämpft vor allem die averroistische Lehre von der doppelten Wahrheit. Zur philosophischen Überwindung des Averroismus dient ihm jene über allen Wissenschaften stehende und deren begriffliches Grundgerüst darstellende Ars generalis, die man später kurzweg die lullische Kunst genannt hat.

Trotz kirchlicher Verurteilung und wissenschaftlicher Befehdung lebte der Averroismus in der Scholastik weiter. Im 14. Jahrhundert erscheint als sein Hauptverfechter Johannes von Jandun. Bei ihm tritt die Lehre von der doppelten Wahrheit deutlich hervor. Er erklärt die averroistische Ansicht von der Einheit der intellektiven Seele für wissenschaftlich unwiderlegbar. Gleichwohl bekennt er sich als gläubiger Christ zur gegenteiligen Lehre. Er begründet diesen Standpunkt damit, daß bei Gott auch das, was der Vernunft unmöglich erscheine, möglich sei. Weniger streng und konsequent ist der Averroismus des Engländers Johannes Baconthorp. Er verwirft die dem christlichen Glauben widersprechenden Lehren des

Averroes, folgt ihm aber in allen anderen Fragen und nimmt ihn auch gegen die Angriffe seiner Gegner in Schutz. In Italien wurde die averroistische Richtung vertreten durch Pietro d'Abano, der an der Universität Padua dozierte. Hier lebte der Averroismus bis ins 17. Jahrhundert hinein fort.

5. Die neuplatonisch-naturwissenschaftliche Richtung

Das Bild der Hochscholastik wäre unvollständig, wenn wir nicht noch einer Strömung gedächten, die gewissermaßen eine Fortsetzung der platonisch-humanistischen Bewegung der Frühscholastik darstellt, und die man als neuplatonisch-naturwissenschaftliche Richtung bezeichnen kann. Wie die erstere, so ist auch diese im Gegensatz zu den metaphysisch-theologischen Strömungen durchaus auf die profanen Wissenschaften, speziell die Naturwissenschaften, eingestellt. Und wie dort, so tritt auch hier das naturwissenschaftliche Interesse in engster Verbindung mit dem Platonismus bzw. dem Neuplatonismus auf. Der erste Vertreter dieser neuplatoni chnaturwissenschaftlichen Richtung der Hochscholastik ist der Engländer Alfred von Sareshel, der in seiner um 1215 verfaßten Schrift »Über die Bewegung des Herzens« neuplatonische Metaphysik mit averroistischer Psychologie und Physiologie verbindet. Bedeutender als er war der als Übersetzer uns bereits bekannte Robert Grosseteste († 1253), der in seinen Schriften fast sämtliche naturwissenschaftliche Gebiete systematisch behandelt hat und sich dabei vom arabischen Neuplatonismus beeinflußt zeigt. Aus seiner Schule ist jener Mann hervorgegangen, der als der größte Naturforscher des Mittelalters gilt, der englische Franziskaner Roger Bacon. Zwischen 1210 und 1215 geboren, studierte er in Oxford und Paris und dozierte dann eine Zeitlang in Oxford, bis er 1257 seinen Lehrstuhl aufgeben mußte. Auf Veranlassung seines päpstlichen Gönners Clemens IV. schrieb er jetzt sein Opus maius nebst den Ergänzungsschriften Opus minus und Opus tertium. Wegen anstößiger Lehren vom Ordensgeneral zu Kerkerhaft verurteilt, beschloß er bald nach der Haft in Oxford sein Leben (1294).

Bacon zeigt eine ganz andere Geistesstruktur als die übrigen Hauptvertreter der Hochscholastik. Er erscheint als ein ausgesprochen kritischer Geist. Wie sein späterer Landsmann Francis Bacon, so ist auch er ein geschworener Feind des blinden Autoritätsglaubens. Er wendet sich gegen seinen Ordensgeneral Bonaventura wie auch gegen Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Er wagt es sogar, der theologischen Richtung an der Universität Paris Ignoranz vorzuwerfen, und erblickt den Hauptmangel der theologischen Methode in der Vernachlässigung der sprachlichen und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien. Bacon hat auch selbst die empirische Forschung gepflegt. Er hat sich namentlich auf dem Gebiete der Optik betätigt. Weit wichtiger jedoch als dieses empirische Wissen und Forschen sind die erkenntnistheoretischen Untersuchungen Rogers. Er unterscheidet zwei Erkenntnisarten: das Erkennen durch Beweis und das Erkennen durch Erfahrung. Die erste Art des Erkennens spielt nach ihm eine Hauptrolle in der Mathematik. Der Beweis erzeugt hier absolute Gewißheit und läßt darum die Mathematik als das Ideal und die Grundlage aller Wissenschaften erscheinen. Auf dem Gebiete der Realwissenschaften reicht dagegen nach Roger ein rein rationales Verfahren nicht aus. Hier ist vielmehr die notwendige Voraussetzung für alles Erkennen die Erfahrung. Der Geist weiß sich hier »nur dann im sicheren Besitz der Wahrheit, wenn er sie auf dem Wege der Erfahrung gefunden hat«. Nun gibt es aber für Roger eine zweifache Erfahrung, eine äußere und eine innere. Während jene die Natur zum Gegenstande hat, bezieht diese sich auf übersinnliche Gegenstände. Roger denkt dabei vor allem an die religiösen Gegenstände. Es ist die religiöse Erfahrung, die er mit dem Ausdruck »innere Erfahrung« in erster Linie meint. Er spricht von inneren Erleuchtungen und göttlichen Inspirationen, die dem Menschen durch diese Erfahrungsart zuteil werden. Er unterscheidet näherhin sieben Stufen der religiös-mystischen Erfahrung. Die oberste Stufe ist die Verzückung, die mit einer dem gewöhnlichen Menschen versagten Intuition des Göttlichen verbunden ist. So tritt neben die Lehre vom mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennen bei Bacon eine Theorie des religiösen Erkennens, die mit ihrer Herausstellung einer von der Sinnes- wie von

der Verstandeserkenntnis wesensmäßig verschiedenen Erkenntnisart das herrschende, auf die Antike zurückgehende erkenntnispsychologische Schema (Sinne und Verstand, Empfindung und Denken) sprengt und sich mit den modernsten Bestrebungen, wie sie in der Diltheyschule und in der Phänomenologie hervortreten, berührt.

Machen sich hier schon augustinische Motive bei Roger geltend, so treten diese noch deutlicher zutage, wenn er das menschliche Erkennen auf eine göttliche Erleuchtung zurückführt. Dabei kleidet aber unser Scholastiker den augustinischen Gedanken in ein arabisch-aristotelisches Gewand. »Da das, was die menschlichen Geister erleuchtet, heutzutage von den Theologen intellectus agens genannt wird . . ., so zeige ich, daß dieser intellectus agens Gott ist.« Den augustinischen Gedanken der göttlichen Erleuchtung präzisiert also Roger, indem er Gott als intellectus agens bezeichnet. In Übereinstimmung mit den Arabern betont er, daß der wirkende Verstand kein Teil der Menschenseele, sondern eine völlig getrennte Substanz sei. Während diese aber den intellectus agens als eine kosmische Potenz auffassen, identifiziert ihn Roger mit Gott. So bedient er sich der Denkformen der Araber, um ihre Gedankenwelt zu überwinden und der augustinischen Lehre eine zeitgemäße Prägung zu geben.

Die Theorie der göttlichen Erleuchtung hat bei unserem Scholastiker eine eigenartige Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie zur Folge. Beruht alles menschliche Erkennen auf einer Erleuchtung des Geistes durch Gott, so folgt daraus, daß auch »die Philosophie durch den Einfluß des göttlichen Wahrheitslichtes zustande kommt«. Hat aber die Philosophie ihren Ursprung in einer göttlichen Erleuchtung und Offenbarung, dann besteht zwischen ihr und der Theologie kein prinzipieller Unterschied. Die Verschiedenheit beider Gebiete scheint völlig aufgehoben und die Selbständigkeit der Philosophie preisgegeben, wenn Bacon dieselbe anderwärts auf die äußere und geschichtliche Offenbarung zurückführt. »Wennschon eine göttliche Offenbarung erforderlich ist für die Lösung der Universalienfrage, die doch kinderleicht ist, wieviel mehr wird sie dann für das Gesamtgebiet der Philosophie notwendig sein.« Damit ist ein Traditionalismus statuiert, der zur sonstigen Denkart Rogers in einem eigenartigen Gegensatz steht und gegenüber den

Bestimmungen der führenden Scholastiker einen offensichtlichen Rückschritt bedeutet.

Weist die Gedankenbildung Rogers nur einzelne neuplatonische Elemente auf, so begegnen wir bei zwei anderen Naturforschern des 13. Jahrhunderts einem kompletten Neuplatonismus. Der eine ist der Schlesier Witelo, der um 1230 geboren, in Padua Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft studierte und später auf Wunsch des Wilhelm von Moerbeke seine Perspectiva schrieb. Dieses von der Optik des arabischen Philosophen Alhazen stark abhängige Werk erörtert in 10 Büchern die Fortpflanzung des Lichtes, den Bau des Auges und das direkte Sehen, die Reflexion des Lichtes und das Phänomen der Lichtbrechung. Den Hintergrund zu diesen physikalisch-psychologischen Erörterungen bildet aber die neuplatonische Metaphysik. Mit Proklus unterscheidet Witelo eine doppelte Seinsordnung: die Ordnung der geistigen Substanzen und die Welt der materiellen Dinge. In der Geisteswelt entstehen die niederen Substanzen durch Emanation aus den höheren. Das Prinzip dieser Wesensflüsse ist das göttliche Licht. In der Körperwelt wird dagegen die Entstehung der Dinge durch ein sinnliches Licht bewirkt. Die physikalische Theorie des Lichtes wächst sich demnach bei Witelo in einer Lichtmetaphysik aus. Diese tritt noch deutlicher zutage in dem Traktat De intelligentiis, der nach den Untersuchungen Baeumkers wahrscheinlich Witelo zum Verfasser hat. Alles Sein wird hier als Licht bestimmt. »Die erste der Substanzen ist Licht. Daraus folgt, daß alle übrigen Wesen an der Natur des Lichtes teilnehmen.« In allem Lebendigen ist das Licht das Prinzip der Bewegung und des Lebens. Aber auch »das eigentliche und erste Prinzip der Erkenntnis ist Licht«.

Der andere, ebenfalls vom Neuplatonismus beeinflußte Naturforscher ist der Dominikaner Dietrich von Freiberg, der um 1250 geboren und kurz nach 1310 gestorben ist. Seine zahlreichen Schriften legen Zeugnis ab von der Vielseitigkeit seiner Begabung und seiner Interessen. Nicht nur auf naturwissenschaftlichem, sondern auch auf philosophischem Gebiete erweist er sich als ein selbständiger Denker. Zwar akzeptiert er in wesentlichen Punkten die thomistische Doktrin seines Ordens. Mit Thomas hält auch er eine ewige Weltschöpfung

für möglich, lehnt er die Zusammengesetztheit der Geister aus Materie und Form ab und lehrt er die Einheit der Form und die reine Potentialität der Materie. In vielen anderen Punkten jedoch opponiert er gegen die communiter loquentes, womit er Thomas und seine Anhänger meint. So verwirft er die thomistische Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein und lehnt auch die Ansicht des Aquinaten, daß die Akzidentien ohne einen substanziellen Träger (bei der Eucharistie) existieren können, ab. Ganz und gar verläßt er die Bahnen des Thomas in der Erkenntnislehre. Die species intelligibiles werden nach ihm nicht auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sondern sind von vornherein im intellectus agens enthalten, aus dem sie dann in den intellectus possibilis hineingestrahlt werden. Da nun aber der intellectus agens unmittelbar aus Gott emaniert, so ist schließlich Gott das Prinzip der Intellektualerkenntnis und können wir nach Dietrich mit Augustin sagen, daß wir die Dinge erkennen im Lichte der ewigen Wahrheit. So verbindet Dietrich in der Erkenntnislehre aristotelische mit augustinischen und neuplatonischen Gedankenelementen. Die letzteren treten noch deutlicher zutage in seiner Metaphysik. Sie trägt noch weit mehr als diejenige Witelos neuplatonisches Gepräge. Doch ist Dietrich bemüht, die Emanationslehre des Proklus mit der christlichen Schöpfungslehre in Einklang zu bringen.

Dietrich ist nicht der einzige Neuplatoniker im Dominikanerorden. Hatte sich vor ihm schon bei Albertus Magnus und seinem Schüler Ulrich von Straßburg der Einfluß des Neuplatonismus geltend gemacht, so haben nach ihm und unter seiner Einwirkung namentlich Berthold von Mosburg und der Mystiker Eckhart eine starke Neigung zum Neuplatonismus bekundet. In diesem Zusammenhang sei auch der Sänger der göttlichen Komödie, Dante Alighieri († 1321), erwähnt, den man früher meist für einen reinen Thomisten ansah, der aber nach den neueren Forschungen in seinem philosophischen Denken vom Neuplatonismus stark beeinflußt erscheint.

Die Spätscholastik

*

1. Duns Scotus

Den Übergang von der Hochscholastik zur Spätscholastik bildet Johannes Duns Scotus. War das philosophische Denken der Hochscholastik positiv und konstruktiv gerichtet, so zeigt sich bei Duns Scotus schon deutlich jene negativ-kritische Denkweise, die für die Zeit der Spätscholastik charakteristisch ist, und die es berechtigt erscheinen läßt, den Doctor subtilis zur Spätscholastik zu rechnen. Seine kaum vier Dezennien umfassende Lebenszeit fällt freilich der Hauptsache nach ins 13. Jahrhundert. Kurz vor 1270 geboren, — ob in England, Schottland oder Irland ist ungewiß — in Oxford gebildet, ist er nach einer mehrjährigen Lehrtätigkeit in Oxford und Paris 1308 in Köln gestorben. Sein philosophisch-theologisches Hauptwerk ist der große Kommentar zu den Sentenzen der Lombarden, der wegen seiner Entstehung in Oxford kurzweg Opus Oxoniense genannt wird. Von den zahlreichen übrigen Schriften seien die Kommentare zu den Werken des Aristoteles und das aus Pariser Vorlesungen hervorgegangene Opus Parisiense besonders erwähnt.

Duns Scotus gehört dem Franziskanerorden an und gilt als der Begründer der jüngeren Franziskanerschule. Damit ist auch schon gesagt, daß er auf dem Boden des Augustinismus steht. Dieser erscheint bei ihm in einzelnen Punkten sogar gesteigert, während er in anderen Punkten preisgegeben ist. Das Abrücken von einzelnen augustinischen Positionen hängt bei Scotus zusammen mit seiner mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkweise, die ja überhaupt für die Oxforder Schule charakteristisch ist. Als weiterer Faktor für

Scotus' Gedankenbildung kommt noch sein oppositionelles Verhältnis zu Thomas in Betracht. In dieser Hinsicht setzt der Franziskanertheologe die Tradition seines Ordens fort. Nicht mit Unrecht hat man die Stellung des Doctor subtilis zum Aquinaten mit dem Verhältnis, in dem Kant zu Leibniz steht, verglichen. Wie dem Leibnizschen Dogmatismus in Kant, so ist dem thomistischen Dogmatismus in Duns Scotus ein geistig ebenbürtiger Kritiker erstanden.

Das gegensätzliche Verhältnis des Scotus zu Thomas zeigt sich sofort, wenn wir seine Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie ins Auge fassen. Zwar ist auch Scotus weit entfernt, im Sinne der Averroisten einen Dualismus zwischen Glauben und Wissen zu statuieren. Auch nach ihm besteht zwischen Glauben und Wissen kein Widerstreit, sondern Harmonie. Aber der Zusammenhang zwischen beiden Gebieten ist bei ihm ein viel loserer als bei Thomas. Scotus zieht dem Vernunftwissen weit engere Grenzen als der Aquinate. Während dieser die natürliche Erkennbarkeit des Daseins und Wesens Gottes behauptet, sind nach skotistischer Lehre verschiedene Wesensbestimmungen Gottes dem Bereich der natürlichen Vernunft entzogen. Die göttlichen Eigenschaften der Allmacht und Allgegenwart, der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. a. sind für die natürliche Vernunft unerkennbar. Aber auch, daß Gott Leben, Verstand und Willen besitzt, läßt sich nicht beweisen. Ja nicht einmal die Einzigkeit der ersten Ursache und ihre Mitwirkung bei der geschöpflichen Tätigkeit ist streng beweisbar. Dasselbe gilt von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. »Es kann nicht bewiesen werden, daß die vernünftige Seele unsterblich ist.« Alle diese Wahrheiten sind nach Scotus nicht Vernunftwahrheiten, sondern Glaubenswahrheiten. Nicht das natürliche Vernunftlicht, sondern nur das übernatürliche Glaubenslicht gibt uns Gewißheit über sie.

Mit diesen Bestimmungen scheint es nun in Widerspruch zu stehen, wenn Scotus in einigen Schriften rationale Beweise für jene Wahrheiten zu erbringen sucht. Allein der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Zwar sucht Scotus jene Wahrheiten durch Vernunftgründe zu stützen; aber er ist weit entfernt, eine solche rationale Begründung als eine strikte Beweisführung anzusprechen. Für die obigen

Wahrheiten lassen sich nach ihm zwar vernünftige Gründe anführen, niemals aber können sie streng bewiesen werden. Was Scotus dazu führt, die zwingende Beweisbarkeit jener Wahrheiten in Abrede zu stellen, ist seine an der Mathematik orientierte Denkweise. Sie läßt ihn an einen Beweis die höchsten Anforderungen stellen, läßt ihm nur ein solches Argument als Beweis erscheinen, das wirklich zwingenden Charakter besitzt. Sie bringt es auch mit sich, daß Scotus der Theologie den wissenschaftlichen Charakter abspricht und sie als eine praktische Disziplin hinstellt.

Auf erkenntnistheoretischem Gebiete geht Duns Scotus mit Thomas zusammen in der Verwerfung des Nominalismus. Wie der Aquinate, so unterscheidet auch er eine dreifache Existenzweise des Allgemeinen. Vor den Dingen ist es im göttlichen Geiste, in den Dingen existiert es als deren Wesenheit, nach den Dingen ist es als Begriff in unserem Geiste. In der näheren Bestimmung des universale in re tritt bei unserem Scholastiker ein weitgehender Realismus zutage. Zwar sind auch für ihn nur die Individuen real. Aber er unterscheidet anderseits an den Einzeldingen objektive Realitäten oder Wesensgrade. Jedes Ding weist eine generische, spezifische und individuelle Bestimmtheit auf. So wird ein menschliches Individuum dadurch konstituiert, daß zum Gattungswesen (Lebewesen) und Artwesen (Mensch) die Individualität hinzukommt. Diese Wesensgrade sind zwar nicht real verschieden, etwa so wie sich ein Ding vom andern unterscheidet. Aber anderseits ist die Verschiedenheit keine bloß gedankliche, logische; vielmehr liegt hier nach Scotus eine formale Verschiedenheit vor, eine distinctio formalis, die gleichsam die Mitte einhält zwischen der realen und der bloß gedanklichen Verschiedenheit. Ausdrücklich warnt unser Philosoph vor einer Verwechselung dieser Ansicht mit dem platonischen Realismus. Doch läßt sich nicht leugnen, daß er ihm weit näher steht als Thomas. Diese Annäherung an den Platonismus zeigt sich bei Scotus auch in der Art und Weise, wie er den Erkenntnisprozeß auffaßt. Ganz im Sinne Platos und des auf seinen Spuren wandelnden Augustinismus betont er die Aktivität des geistigen Prinzips beim Erkenntnisvorgang. Zwar betrachtet er mit Aristoteles die Sinneserkenntnis als die Grundlage der Intellektualerkenntnis. Aber er läßt doch die

letztere nicht in dem Maße durch die erstere bedingt sein, wie es der Aristotelismus tut. »Das geistige Erkenntnisbild ist weniger durch das Sinnesbild als durch den tätigen Verstand bedingt.« Dieser steht somit der Sinneserfahrung bis zu einem gewissen Grade frei und selbständig gegenüber. Steht Scotus hier auf dem Boden der platonisch-augustinischen Erkenntnistheorie, so rückt er dagegen im Zentralpunkt der Noetik, in der Frage nach dem Ursprung des apriorischen Erkenntniselementes, entschieden vom Augustinismus ab. Hatte dieser, wie wir gesehen haben, die obersten Wahrheiten und Begriffe auf eine göttliche Erleuchtung des Intellekts zurückgeführt und so einem theologischen Apriorismus gehuldigt, so lehnt der Begründer der jüngeren Franziskanerschule diese Theorie ab und schließt sich der aristotelisch-thomistischen Auffassung an. Wie der Aquinate, so lehrt auch er, daß das uns von Natur gegebene Vernunftlicht zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten, auch der obersten Vernunftwahrheiten ausreicht, und daß es dazu einer besonderen Erleuchtung durch die göttliche Vernunft nicht bedarf.

In Konsequenz dieser erkenntnistheoretischen Grundanschauung tritt Duns Scotus hinsichtlich der menschlichen Gotteserkenntnis für ein aposteriorisches Verfahren ein. Gottes Existenz ist nach ihm weder unmittelbar gewiß noch a priori deduzierbar, sondern lediglich a posteriori beweisbar. Aus der Existenz und Beschaffenheit der geschöpflichen Dinge können wir nach Scotus auf eine Weltursache schließen, die zugleich Weltzweck ist. Der Doctor subtilis wandelt hier also ganz in den Bahnen des christlichen Aristotelismus. Während nun aber die Anhänger des letzteren, wie wir gesehen haben, den ontologischen Gottesbeweis des Anselm ablehnen, hält Duns Scotus, in diesem Punkt der älteren Franziskanerschule folgend, an demselben fest. Trotz der Einschränkungen, die er dabei macht, muß diese Akzeptation des anselmischen Arguments Verwunderung erregen. Steht sie doch mit den aristotelischen Grundlagen der Erkenntnislehre des doctor subtilis und namentlich mit seiner Forderung der empirischen Fundierung des Gottesbeweises in einem kaum überbrückbaren Gegensatz.

Gehen wir jetzt zur Metaphysik unseres Scholastikers über, so interessiert uns hier zunächst seine Lehre vom Individuationsprinzip.

Wir haben sie bereits bei der Darstellung seiner Erkenntnislehre berührt. Wir sahen dort, daß Scotus in der Individualität einen besonderen Wesensgrad, eine eigene Form erblickt. Die Individuation kommt dadurch zustande, daß zu der generischen und spezifischen Wesenheit die individuelle Differenz als letzte Form hinzutritt. Da sie bewirkt, daß ein Ding dieses bestimmte Ding ist, bezeichnet Scotus sie als Diesheit (haecceitas). Während also nach Thomas das Individuationsprinzip in der Materie liegt, die sich mit der Form verbindet, stellt es nach Scotus eine besondere Form dar, die Haecceität. Nach ihm kommt darum auch den rein geistigen Wesen Individualität zu. Hatte der Aquinate gemäß seiner Auffassung des Individuationsprinzips gelehrt, daß jeder Engel eine eigene Art darstellt, so mußte Scotus konsequenterweise auch in der Engelwelt eine Mehrheit von Individuen innerhalb einer jeden Art annehmen. Aber auch noch in anderer Hinsicht weicht Scotus in der Lehre von den Geistwesen vom Aquinaten ab. Im Gegensatz zu diesem lehrt er nämlich, daß auch die Geistwesen aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Wie für die ältere Franziskanerschule, so besteht auch für den Begründer der jüngeren Franziskanerschule jedes geschaffene Wesen aus Materie und Form. Und auch darin stimmt er mit der älteren Schule überein und weicht er vom Aristotelismus ab, daß er die Materie nicht als reine Potentialität betrachtet, sondern ihr eine gewisse Wirklichkeit zuschreibt. Die Materie, sofern sie noch nicht mit der Form verbunden ist, bezeichnet er als materia prima. Sie ist gleichsam die Grundlage für alles endliche Sein. »Die Welt gleicht einem herrlichen Baume, dessen Wurzel und Same die erste Materie, dessen wechselnde Blätter die Akzidenzien, dessen Zweige und Äste die endlichen Substanzen, dessen Blüten die vernünftigen Seelen, dessen höchste Frucht die Engel sind.«

In der Psychologie nimmt Duns Scotus mit der älteren Franziskanerschule eine Mehrheit substanzialer Formen zur Erklärung des menschlichen Wesens an. Die erste Materie ist nach ihm nicht imstande, die vernünftige Seele als ihre Form unmittelbar aufzunehmen. Sie muß vielmehr dazu disponiert werden durch eine besondere Form, die forma corporeitatis. Sie ist das den menschlichen Leib als Körper konstituierende Prinzip und stellt so gewissermaßen ein

Mittel- und Bindeglied zwischen der ersten Materie und der Vernunftseele dar. Im Gegensatz zu Thomas, der in der Vernunftseele das einzige Formprinzip des menschlichen Wesens sieht, nimmt also Scotus zwei Formprinzipien an und denkt sich daher die Verbindung von Leib und Seele weniger unmittelbar als der Aquinate. Noch weiter entfernt er sich von diesem in der Lehre von den Grundkräften der Seele. Dem psychologischen Intellektualismus des Aquinaten stellt er seinen psychologischen Voluntarismus gegenüber. Ganz im Sinne des Augustinismus, nur noch entschiedener als dieser, verkündet er den Primat des Willens gegenüber dem Intellekt. Der Wille herrscht nach Scotus über den Intellekt, nicht dieser über jenen. Zwar bietet der Intellekt dem Willen die Objekte dar, auf die er sich richtet, und insofern besteht auch eine Abhängigkeit des Willens vom Intellekt. Aber dieser spielt dabei doch nur die Rolle eines dienenden Faktors. »Wenn der Intellekt die Ursache des Wollens ist, so ist er auf jeden Fall eine dem Willen dienende Ursache.« Niemals kann der Wille durch den Intellekt bestimmt werden. Hatte Thomas gelehrt, daß der Wille durch ein unendliches Wertobjekt notwendig bewegt werde, so erklärt Scotus, daß »der Wille nichts mit Notwendigkeit will«. Gegenüber der thomistischen Betonung der Passivität des Willens gegenüber dem Intellekt hebt demnach Scotus mehr die Selbständigkeit und Aktivität des Willens hervor.

Man hat vielfach den Primat des Willens bei Duns Scotus in Parallele gesetzt zum Primat der praktischen Vernunft bei Kant. Allein die Überordnung des Willens über den Intellekt ist bei unserem Scholastiker nicht in erkenntnistheoretischem, sondern lediglich in psychologischem Sinne gemeint. Der Wille erscheint dem Franziskanertheologen als eine wertvollere und bedeutsamere Funktion im Seelenleben denn der Intellekt. Diese Bewertung des Willens zeigt sich auch in der skotistischen Ethik. Zwar geht der Doctor subtilis nicht so weit, daß er die gesamte sittliche Ordnung auf den Willen Gottes zurückführt. Wie er vielmehr im Hinblick auf die Naturordnung den göttlichen Willen durch die logischen Gesetze gebunden denkt, so findet er ihn auch in ethischer Hinsicht durch gewisse oberste Normen gebunden. Die beiden ersten Gebote des

Dekalogs besitzen nach unserem Scholastiker absolute Geltung. Sie bilden das Naturgesetz im eigentlichen Sinne und sind darum schlechthin unabänderlich. Anders dagegen verhält es sich mit den übrigen Geboten des Dekalogs. Sie sind nicht ein Ausfluß und Abbild des ewigen Wesens Gottes, sondern gründen im göttlichen Willen, beruhen auf positiven Bestimmungen Gottes. Ihnen kommt darum keine unwandelbare Geltung zu, vielmehr können sie von Gott abgeändert und aufgehoben werden. Der göttliche Wille entscheidet hier, was gut und böse ist. Er ist innerhalb dieses Gebietes die oberste Regel der Sittlichkeit. Es macht sich hier bei dem Doctor subtilis jener theologische Positivismus bemerkbar, dem wir bereits mehrfach begegnet sind, und der stets ein Zeichen des Niederganges der philosophischen Spekulation ist.

Duns Scotus ist der Begründer der Scotistenschule, die sich innerhalb seines Ordens bildete und in den folgenden Jahrhunderten die Rivalin der Thomistenschule war. Die negativ-kritischen Tendenzen der scotistischen Spekulation zeigen sich bei einigen Skotisten in verstärktem Maße. Das gilt namentlich von dem Franziskanertheologen Petrus Aureoli († 1322). Bei ihm wie auch bei dem Dominikaner Durandus von St. Pourçain († 1332) tritt jene Denkrichtung schon deutlich zutage, in der sich der Geist der Spätscholastik am meisten offenbart, der Nominalismus.

2. Der Nominalismus

Der eigentliche Begründer des spätmittelalterlichen Nominalismus ist der englische Franziskaner Wilhelm von Ockham, der darum auch venerabilis inceptor genannt wurde. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu Ockham in England geboren, studierte und dozierte er in Oxford, mußte aber wegen anstößiger Lehren seine Laufbahn aufgeben und starb nach einem bewegten, von wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Kämpfen erfüllten Leben wahrscheinlich 1349 in München. Von seinen Schriften kommen für die Philosophie am meisten in Betracht der Sentenzenkommentar, die Quodlibeta septem, die Kommentare zu Aristoteles und die logischen Traktate.

Hatte schon Scotus den Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie gelockert, so nimmt Ockham eine strenge Sonderung der beiden Gebiete vor. Ockham denkt gering von der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft auf metaphysischem Gebiete. Nach ihm vermag die Vernunft das Dasein Gottes nicht mit Sicherheit zu erkennen und zu beweisen. Den Gottesbeweisen kommt keine Stringenz, sondern nur Wahrscheinlichkeit zu. Hatte Scotus eine allseitige Wesenserkenntnis Gottes für die natürliche Vernunft verneint, so leugnet Ockham auch die natürliche Erkennbarkeit des Daseins Gottes. Aber auch hinsichtlich der menschlichen Seele geht er über die scotistischen Bestimmungen weit hinaus. Nicht nur die Unsterblichkeit, sondern auch die Immaterialität und Substanzialität der Seele entzieht sich nach ihm der Vernunfterkenntnis. Hier wie dort handelt es sich um Wahrheiten, die wir nicht mit dem Verstande erkennen, sondern »lediglich im Glauben festhalten«.

Die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen bei Ockham fußt naturgemäß auf seiner Erkenntnislehre. Ockham erneuert hier den Nominalismus der Frühscholastik. Er lehnt den Realismus in jeder Form ab und übt sowohl an der thomistischen wie an der scotistischen Universalienlehre scharfe Kritik. Er findet die Annahme realer Universalien unvereinbar mit dem Prinzip der Ökonomie, wonach man bei der Erklärung einer Sache »niemals mehr Annahmen machen darf, als unbedingt notwendig ist«. Die Wissenschaft kommt nach ihm mit der Voraussetzung rein individueller Wesen vollständig aus und braucht nicht zu der Annahme allgemeiner Realitäten zu greifen. Die Universalien können darum nur als Denkgebilde (conceptus) betrachtet werden. Sie existieren nicht in der objektiven Wirklichkeit, sondern im subjektiven Bewußtsein. Ihr Sein ist kein objektiv gegebenes, reales, sondern ein vom Denken erzeugtes, ideales. Wie wir bei der Darstellung des frühmittelalterlichen Nominalismus gesehen haben, war dies auch die Ansicht Roscelins. Während dieser aber bei der Betrachtung und Bewertung der Universalien als subjektiver Begriffe stehen blieb, geht Ockham weiter und faßt, ähnlich wie Abälard, auch die objektive Beziehung und Bedeutung der Allgemeinbegriffe ins Auge. Zwar entspricht ihnen, so lehrt

Ockham, kein reales Korrelat im Sinne einer allgemeinen Wesenheit, wohl aber besitzen sie einen objektiven Stützpunkt in der Ähnlichkeit der Dinge, in den gemeinsamen Eigenschaften der Einzelwesen. Diese objektive Bezogenheit der conceptus ist es auch, die uns berechtigt, sie von einer Mehrheit von Dingen auszusagen. Macht sie doch das universale zu einem »natürlichen, von mehreren Einzelwesen aussagbaren Zeichen«. Repräsentiert wird das universale, der conceptus, durch das ihn bezeichnende Wort, den terminus, der im Gegensatz zu ersterem ein künstliches, konventionelles Zeichen für eine Mehrheit von Einzeldingen ist. Auf diese termini ist alle Wissenschaft zunächst und unmittelbar gerichtet, auf die Dinge selbst dagegen nur mittelbar, durch die sie vertretenden Begriffsworte. Der Konzeptualismus Abälards erscheint so bei Ockham durch die Terminuslehre erweitert und zugleich ins Nominalistische gewendet. Man pflegt darum den Standpunkt Ockhams auch Terminismus und seine Anhänger Terministen zu nennen.

Es liegt auf der Hand, daß Ockham von diesen Voraussetzungen aus zu einer von Thomas und Scotus wesentlich abweichenden Auffassung des Erkenntnisprozesses kommen mußte. Wenn es kein Allgemeines in den Dingen gibt, dann fehlt für die aristotelisch-thomistische Abstraktionslehre die notwendige Voraussetzung. Ockham leugnet denn auch, daß wir die Wesensbegriffe der Dinge durch Abstraktion aus dem Sinnesmaterial gewinnen. Nach ihm gibt es keine Denkbilder, keine species intelligibiles, die gleichsam vom Gegenstande aus in unseren Geist hinüberwandern. Er lehnt darum auch die Lehre vom tätigen Verstande, vom intellectus agens ab. Die Erkenntnis der Wirklichkeit kommt nach ihm dadurch zustande, daß das Einzelding zunächst intuitiv von uns erfaßt wird. Durch Intuition erkennt der Intellekt die Existenz des Einzeldinges. Nach Ockham ist also die Erkenntnis des konkreten Dinges nicht durch ein vom Ding ausgehendes Sinnesbild, eine species sensibilis, vermittelt, sondern vollzieht sich unmittelbar und intuitiv. Auch bedeutet sie keine reine Sinneserkenntnis, sondern ein sinnlich-geistiges Erkennen. An diese intuitive Erkenntnis schließt sich nun die abstraktive an. Sie besteht aber nicht in der Aufnahme eines objektiven Erkenntnisbildes, sondern in der Bildung eines subjektiven

Begriffs, der als Zeichen für eine Mehrheit von Einzeldingen fungiert. Dabei betont Ockham, daß die Abstraktion ganz und gar auf der Intuition beruht. Durch die letztere werden aber nicht bloß die Objekte der äußeren Erfahrung, sondern auch die Gegenstände der inneren Erfahrung, die Tatsachen des Bewußtseins, erfaßt. Ockham erneuert damit jene Auffassung, die zum eisernen Bestande des Augustinismus gehört, und die auch Duns Scotus vertreten hat. Gerade in dieser Herausstellung der hohen Bedeutung der Intuition für den gesamten Erkenntnisprozeß liegt das Wertvolle der ockhamistischen Erkenntnistheorie.

Wie in der Erkenntnislehre, so steht Ockham auch in der Psychologie dem Augustinismus im allgemeinen näher als dem Aristotelismus. Auch er nimmt eine Mehrheit von Wesensformen im Menschen an. Neben der intellektiven gilt ihm die sensitive Seele als eigene Form. Dazu kommt noch als dritte die forma corporeitatis. Ganz im Sinne Augustins und der Franziskanerschule lehnt er die Annahme besonderer Seelenvermögen ab. Nach ihm sind die Seelenvermögen weder unter sich noch von der Substanz der Seele real verschieden. Unter den Seelenkräften nimmt auch bei ihm der Wille den Vorrang ein. Auch seine Psychologie ist somit voluntaristisch orientiert. Ja der Voluntarismus ist bei ihm noch stärker ausgeprägt als bei Scotus. Der Wille bildet für Ockham geradezu das Wesen der Seele. Auch bei den Denkvorgängen wirkt nach ihm der Wille mit. In der Frage der Willensfreiheit betont Ockham entschiedener als Scotus die absolute Selbstbestimmung des Willens.

Wie beim Doctor subtilis, so zeigen sich auch beim Erneuerer des Nominalismus die Konsequenzen des Voluntarismus in der Ethik. Ockham führt das gesamte Sittengesetz auf den Willen Gottes zurück. Hatte Duns Scotus wenigstens den beiden ersten Geboten des Dekalogs absolute Geltung zugeschrieben, indem er sie im unveränderlichen Wesen Gottes verankert dachte, so läßt der venerabilis inceptor auch sie im freien Willen Gottes begründet sein. Danach gibt es nichts an sich Gutes und Böses, sondern gut und böse ist das, was Gott als solches bestimmt. Von absoluten Sittennormen kann darum keine Rede sein, denn diese können jederzeit durch den göttlichen Willen abgeändert werden. Damit ist der theologisch gefärbte

Moralpositivismus, den wir in abgeschwächter Form auch bei Scotus vorfanden, streng und konsequent durchgeführt. Wir begegnen hier, so bemerkt Baeumker treffend, »in Wahrheit jener heteronomen Moral, die man oft irrtümlich als die allgemein christliche angesehen hat«.

Ockhams System fand im 14. und 15. Jahrhundert zahlreiche Anhänger und zwar nicht bloß im Franziskanerorden, sondern auch unter den Dominikanern und Augustiner-Eremiten. Zum Thomismus und Scotismus gesellte sich so der Ockhamismus als dritte Hauptströmung der Spätscholastik. Unter seinen Vertretern ragt besonders hervor der Pariser Universitätslehrer Nikolaus von Autrecourt († nach 1350), den man den »mittelalterlichen Hume« genannt hat. Er verdankt diese Bezeichnung seiner scharfen Kritik des Kausal- und Substanzbegriffs. Nikolaus bestreitet den analytischen Charakter des Kausalgesetzes und löst das Kausalverhältnis in eine zeitliche Aufeinanderfolge auf. Ebenso verwirft er den metaphysischen Substanzbegriff und sieht in der Substanz nichts als die Summe der Akzidenzien oder Erscheinungen. Im Zusammenhang damit stellt er auch die strenge Beweisbarkeit der Existenz der Außenwelt in Abrede. In der Theologie betont er die göttliche Allursächlichkeit und berührt sich mit seinem Zeitgenossen Thomas Bradwardine. Auf naturphilosophischem Gebiete bekennt sich Nikolaus zur Atomenlehre Demokrits. Stärker noch als bei ihm zeigt sich ein naturwissenschaftliches und naturphilosophisches Interesse bei dem Ockhamschüler Johannes Buridanus († kurz vor 1360). War dieser früher fast nur bekannt durch den nach ihm benannten Esel, der zwischen zwei gleich starken Heubündeln verschmachtet — ein Bild, das sich in seinen Schriften nicht findet, sondern zur Verspottung seiner Willenslehre von seinen Gegnern erdacht ist — so erscheint er nach den neueren Forschungen als ein hervorragender Physiker. Mit seiner Lehre von der Bewegung hat er geradezu den Grundstein zur modernen Mechanik gelegt. »Nicht Kopernikus und Galilei sind als die Anfänge anzusehen, sondern Buridan und die Physikerschule in Paris« (Überweg-Baumgartner). Wie Buridan, so bekennt sich zu Ockhams Lehren auch der angesehene Pariser Universitätskanzler und spätere Kardinal Pierre d'Ailly († 1425). Dagegen tritt bei seinem Schüler und Nachfolger im Kanzleramte

Johannes Gerson, der auch starke Neigungen zur Mystik bekundet, eine zwischen Ockhamismus und Scotismus vermittelnde Tendenz hervor. Als ein ausgesprochener Gegner des Ockhamismus und Verteidiger des Thomismus erscheint der Dominikaner Johannes Capreolus († 1444), der princeps Thomistarum. Eine zusammenfassende Darstellung des Ockhamismus, aus der auch Luther geschöpft hat, gibt am Ausgang des Mittelalters der Tübinger Universitätslehrer Gabriel Biel († 1495), der »letzte Scholastiker«.

3. Die Mystik

Wie die Früh- und Hochscholastik, so weist auch die Spätscholastik eine mystische Strömung auf. Hatte die Mystik der Hochscholastik ihre Hauptträger in den Reihen der Franziskaner, so gehören die Hauptrepräsentanten der spätmittelalterlichen Mystik dem Dominikanerorden an. Hatten wir es dort mit einer romanischen Mystik zu tun, so tritt uns hier eine deutsche Mystik entgegen. Während jene endlich sich an Augustin und die Viktoriner anschloß, zeigt diese eine stark neuplatonische Färbung. Das gilt namentlich von dem Hauptvertreter der deutschen Mystik, Meister Eckhart, der um 1260 zu Hochheim bei Gotha geboren und 1327 zu Köln gestorben ist. Bei ihm tritt der Neuplatonismus, den wir bei verschiedenen Mitgliedern des Dominikanerordens feststellen konnten, besonders deutlich zutage. Er gibt der Gedankenwelt Eckharts, in der auch augustinische und namentlich thomistische Elemente eine bedeutsame Rolle spielen, die charakteristische Note. Dabei ist es vor allem Pseudo-Dionysius, aus dem Eckhart schöpft. Aber auch Proklus und der schon öfters erwähnte Liber de causis haben ihm als Quellen gedient. Niedergelegt hat Eckhart seine Anschauungen teils in lateinischen, teils in deutschen Schriften. Tritt in den ersteren die thomistische Ordenstradition stärker hervor, so offenbaren die letzteren deutlicher das Neue und Eigenartige der Eckhartschen Weltanschauung.

Hatte der Nominalismus eine Trennung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie vollzogen, so zeigt sich bei Eckhart die gegenteilige Tendenz. Wie der ebenfalls vom

Neuplatonismus beeinflußte Scottus Eriugena, so bringt auch Eckhart beide Gebiete in die engste Fühlung, ja konfundiert sie. Der Glaube ist ein gesteigertes, intuitives Erkennen. Es gibt keine Glaubensinhalte, die einfach hingenommen sein wollen; vielmehr erzeugt das religiöse Erkennen alle Glaubensinhalte spontan aus sich heraus. Der religiöse Intellektualismus, von dem Eckhart sich der Tradition seines Ordens entsprechend leiten läßt, umfängt bei ihm die ganze Glaubenswelt und sucht sie neu zu gebären. Alle überkommenen Glaubensformen werden im Schmelztiegel des religiösen Denkens flüssig gemacht und neu gestaltet. Es ist ein ähnliches Unterfangen, wie wir es bei den Gnostikern wahrnahmen. Und wie das Verfahren, so sind auch die Ergebnisse einander ähnlich. Wie die Gnostiker, so kommt auch der deutsche Mystiker zu Anschauungen, die von der positiven Kirchenlehre abweichen.

Im Zentrum der Eckhartschen Weltanschauung steht die Gottesidee. Mit Gilbert de la Porrée unterscheidet Eckhart zwischen Gottheit und Gott. Wie sich das Sein zur Substanz konkretisiert, so aktualisiert sich nach Eckhart die Gottheit zu Gott. Dieser ist daher reine Aktualität, actus purus. In seinem tiefsten Wesen ist er freilich unbestimmbar. Mit der negativen Theologie betont der deutsche Mystiker die Unzulänglichkeit aller menschlichen Begriffe gegenüber dem Göttlichen. Auch er bezeichnet darum Gott als »das reine Nichts«. In dieses farblose Bild des Göttlichen bringt jedoch die christliche Trinitätslehre bei Eckhart Farbe und Bewegung hinein. Indem der Vater sich selbst erkennt, so lehrt unser Mystiker, bringt er das Wort, den Sohn, hervor. Die Liebe beider zueinander konstituiert die dritte Person, den Heiligen Geist. Damit ist für Eckhart zugleich die Brücke zur Kreaturwelt geschlagen. Indem nämlich der Vater das Wort hervorbringt, erzeugt er zugleich die ewigen Urbilder der Dinge. Diese sind im göttlichen Worte enthalten. Berührt sich Eckhart hier mit Scottus Eriugena, so ist er doch weit entfernt, die Erschaffung der Dinge im Sinne des letzteren als eine bloße Entfaltung jener Idealwelt aufzufassen. Zwar betont auch Eckhart die Ewigkeit des Schöpfungsaktes; aber anderseits lehrt er auch deutlich, daß die endlichen Dinge ihrem Wesen nach von Gott verschieden sind. Anders freilich verhält es sich mit der Existenz der

geschöpflichen Dinge. Das existenzielle Sein der Dinge ist nach Eckhart nicht bloß ein Abbild des göttlichen Seins, sondern mit diesem identisch. »Das (existenzielle) Sein ist Gott.« Trotzdem fallen für den christlichen Mystiker Gott und Welt nicht zusammen. Da das Wesen des Endlichen vom Göttlichen verschieden ist, bleibt Gott der Welt in gewissem Sinne wenigstens transzendent. Jedenfalls kann von einem strengen Pantheismus bei Meister Eckhart keine Rede sein.

Zur Kreaturwelt gehört als vornehmstes Glied der Mensch. Den Zusammenhang der Menschenseele mit Gott sucht Eckhart als den denkbar innigsten darzutun. Zu diesem Zwecke bedient er sich des echt mystischen Begriffs des Seelengrundes. Dieser Seelengrund oder Seelenfünklein (scintilla animae) ist von den natürlichen Kräften der Seele durchaus verschieden, ist wesensgleich mit Gott. Er bildet gleichsam das Einfallstor Gottes und seiner Gnade. Er ist der Sitz der Gottheit in der Seele, der Schauplatz der göttlichen Wirksamkeit. »Drinnen blüht und grünt Gott mit all seiner Gottheit und der Geist in Gott.« Im Seelengrunde gelangt die Menschenseele zur unmittelbaren Schauung Gottes und taucht unter im Ozean göttlichen Lebens. Dieses Ziel erreicht sie aber nur durch Abkehr von allem Äußerlichen und Widergöttlichen, durch völlige »Abgeschiedenheit«. Indem die Seele sich von allem Sinnlichen wegwendet und ihr selbstisches Wesen innerlich zu überwinden sucht, wird sie frei und empfänglich für Gottes Wirksamkeit. Sie wird dann immer mehr mit Gottes Geist erfüllt, Gott wird in ihr geboren. »Wenn die Seele ledig und frei wird und ein Stillschweigen aller unserer Begierden eintritt, dann gebiert der Vater seinen Sohn in uns.« Diese Gottesgeburt und die damit gegebene Vergottung ist der Gipfelpunkt des menschlichen Seins. Zugleich bedeutet sie die Rückkehr der endlichen Kreatur zu ihrem Ursprung, zu Gott.

Eckhart gehört unstreitig zu den tiefsten Geistern des Mittelalters. Von seiner Ethik mit ihren hohen Forderungen sagt Bernhart mit Recht, daß sie »vielleicht das Innerlichste, Adeligste ausspricht, was von den Tagen Jesu bis auf heute ersonnen und erlebt worden«. Wie mächtig Eckhart als religiöser Mensch und Prediger gewirkt hat, zeigt die hohe Wertschätzung und Begeisterung seiner Zeitgenossen. Freilich ist das religiöse Ideal des

großen Mystikers für die breiten Massen zu hoch gespannt. Zudem ging Eckhart in seiner religiösen Spekulation, wie wir gesehen haben, Wege, die von den herkömmlichen abwichen. Beides trug dazu bei, daß die kirchliche Autorität gegen ihn vorging und mehrere seiner Sätze verurteilte. Wie bei verschiedenen anderen Geistern — wir wiesen gelegentlich darauf hin — so hat auch bei Eckhart diese kirchliche Beanstandung eine ungünstige und ungerechte Beurteilung seiner Persönlichkeit und Sache seitens einseitig kirchlich-theologisch eingestellter Forscher zur Folge gehabt, während anderseits gerade wegen dieser »Unkirchlichkeit« vielfach solche Geister sich auf ihn berufen haben und noch berufen, die nicht wert sind, dem Adelsmenschen des 14. Jahrhunderts die Schuhriemen aufzulösen, deren »monistische Weltauffassung« von der religiösen Ideenwelt des gottrunkenen Mystikers durch Siriusfernen getrennt ist.

Neben und nach Eckhart erscheinen als Träger der deutschen Mystik Johannes Tauler († 1361), Heinrich Seuse († 1366) und der unbekannte Verfasser der »Deutschen Theologie«, die von Luther aufgefunden und herausgegeben worden ist. Sie sind alle von Meister Eckhart stark beeinflußt, suchen jedoch anstößige Elemente aus seiner Gedankenwelt auszuscheiden. Auch sind sie im Gegensatz zu der spekulativen Geistesart Eckharts mehr praktisch gerichtet. Ein starkes spekulatives Interesse finden wir wiederum bei dem vlämischen Mystiker Johann Ruysbroek († 1381). Ganz aufs Praktische gerichtet ist dagegen die Mystik des Thomas von Kempen († 1471), des Verfassers des goldenen Büchleins »Von der Nachfolge Christi«, das nächst der Bibel das am meisten verbreitete Buch der Weltliteratur ist.

RÜCKBLICK

Wenn wir auf unsere Darstellung der mittelalterlichen Philosophie zurückblicken, so werden wir kaum geneigt sein, das Schlagwort vom »finstern Mittelalter« zu wiederholen oder uns dem Urteil Prantls anzuschließen, wonach es eine mittelalterliche Philosophie überhaupt nicht gibt. Trat uns doch in der Scholastik ein echtes philosophisches Interesse entgegen, ein Interesse, das sich nicht nur in einer Fülle philosophischer Richtungen und Strömungen auswirkte, sondern sich zudem auf Probleme bezog, die auch heute noch die Geister bewegen. Das Urteil Prantls ist denn auch schon längst von der wissenschaftlichen Forschung als einseitig und ungerecht erkannt worden. »Dank den großen Fortschritten, welche in den letzten Jahrzehnten die Erschließung mittelalterlicher Geistesgeschichte gemacht hat, sehen und schätzen wir heute vieles anders am und im Mittelalter, als bisheriger Gewohnheit entsprach« (Verweyen). Die Forscher der Gegenwart urteilen im allgemeinen durchaus günstig über das Mittelalter und seine Philosophie. Zum Beleg dafür sei hingewiesen auf die Urteile der Philosophen Paulsen, Eucken und Husserl, die trotz ihres gänzlich anderen Standpunktes eine große Achtung vor den philosophischen Leistungen des Mittelalters bekunden. Es sei ferner hingewiesen auf die Äußerungen der protestantischen Dogmenhistoriker Harnack und Seeberg. Der letztere spricht sich dahin aus, »daß die Scholastik die höchsten Ziele menschlicher Erkenntnis sicher ins Auge gefaßt hat, und daß sie mit einem staunenswerten, nie rastenden Scharfsinn und mit treuer Verwertung aller ihr zu Gebote stehenden Erkenntnismittel sich um die Erreichung jener Ziele bemüht hat«.

Freilich sind alle diese Forscher weit entfernt, dem mittelalterlichen Geistesleben absoluten Wert beizulegen. Eine solche absolute Wertschätzung bekundet neuerdings der Jesuit Ehrle, der von einer »Alleinberechtigung« der Scholastik spricht und erklärt: »Die Scholastik ist als Wissenschaft für jeden gläubigen Denker die Philosophie und die Theologie.« Diesem Werturteil, das gleichsam das andere

Extrem zum Prantlschen Urteil darstellt, stehen die Urteile der katholischen Forscher Ehrhard und Baeumker gegenüber, die von einem absoluten Wert der Scholastik nichts wissen wollen, sondern einer relativen Wertschätzung das Wort reden. »So hoch auch«, so betont der Erstgenannte, »die positiven Resultate der Scholastik geschätzt werden mögen, auch ihre Blütezeit bedeutet mit nichten den Höhepunkt der Theologie überhaupt, weil sie das Produkt einer bestimmten Zeit ist und daher keinen absoluten Charakter haben kann.« Im selben Sinne äußert sich Baeumker, wenn er durch seine Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie den Leser vor zwei Extremen bewahren möchte: »vor der Überschätzung, die in der mittelalterlichen Philosophie eine absolute Wahrheitsregel erblicken möchte, wie vor der Unterschätzung, die ihr jeden Kulturwert am liebsten ganz absprechen möchte«.

Bei dieser relativen Wertung der mittelalterlichen Philosophie ist auch die Tatsache verständlich, die vom Standpunkte absoluter Wertungsweise unbegreiflich erscheint, daß nämlich die philosophische Bewegung bei der Scholastik nicht stehen geblieben, sondern weitergeschritten ist. Die Notwendigkeit dieser Weiterentwicklung findet Ritter mit Recht begründet in der durchgängigen Einstellung der Scholastik auf theologische Probleme, die sie zu einer Universalphilosophie nicht kommen ließ. »Wie sehr wir«, so bemerkt er, »davon durchdrungen sein mögen, daß durch die christliche Religion eine neue heilbringende Bewegung in der Philosophie hervorgerufen worden sei, so können wir dieselbe doch nicht als vollendet ansehen mit einer Philosophie, welche vorherrschend und einseitig den theologischen Untersuchungen sich zuwendete; sondern die Philosophie, welche dem Christentum genügen soll, muß ebensosehr das Weltliche wie das Göttliche ergreifen und durch die Erforschung des ersteren das letztere uns begreifen lehren.« Die neuzeitliche Philosophie erscheint ihm darum trotz ihrer Mängel und Unzulänglichkeiten dazu bestimmt, »eine notwendige Ergänzung der früheren Einseitigkeiten einzuleiten«.

Diese schon mit der Selbstzersetzung der Spätscholastik gegebene Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der Philosophie über das im Mittelalter erreichte Stadium hinaus muß heute jener Neuromantik gegenüber betont werden, die sich aus einer ästhetischen

Einstellung heraus an der Geisteswelt des Mittelalters berauscht und im Geistesleben der Neuzeit nur Abfall und Irrtum sieht. Wer an einen wirklichen Sinn der Geschichte glaubt, kann unmöglich so urteilen, mag er die Problematik der neuen Epoche auch noch so schmerzlich empfinden. Im Glauben an den Sinn aller geschichtlichen Entwicklung wird er nicht einem ästhetischen Schwelgen in einer vergangenen Geisteswelt huldigen, sondern an den Problemen der Gegenwart und damit am Bau der Zukunft aktiv mitarbeiten. So, und nur so, handelt er im Geiste der Scholastiker, die doch, wie das Beispiel des Thomas von Aquin zeigt, nicht in der Verehrung des Alten aufgingen, sondern die Aufgaben der Zeit rüstig in Angriff nahmen, weil sie vom Walten des Gottesgeistes in der Geschichte tief durchdrungen waren und an den Gott glaubten, der da ist ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten.

ZEITTAFEL

Patristische Periode
1.—8. Jahrhundert.

100—160 Justin.
185-6—254-5 Origenes.
335 bis kurz nach 394 Gregor von Nyssa.
354—430 Augustin.
480—525 Boethius.

Scholastische Periode
9.—15. Jahrhundert.

Frühscholastik
9.—12. Jahrhundert.

Etwa 810 bis kurz nach 877 Johannes Scottus Eriugena.
1033—1109 Anselm von Canterbury.
1079—1142 Abälard.
1091—1153 Bernhard v. Clairvaux.
1096—1141 Hugo von St. Viktor.

Hochscholastik
13. Jahrhundert.

1193—1280 Albertus Magnus.
1221—1274 Bonaventura.
1225—1274 Thomas von Aquin.
Etwa 1220—1282 Siger von Brabant.
Zwischen 1210 und 1215 bis 1294 Roger Bacon.

Spätscholastik
14.—15. Jahrhundert.

Kurz vor 1270—1308 Duns Scotus.
1260—1327 Eckhart.
Kurz vor 1300—1349 Wilhelm von Ockham.

L I T E R A T U R

Baeumker, Cl., Die patristische Philosophie (Kultur der Gegenwart I, 5. 2. Aufl.), Berlin u. Leipzig 1913.

— Die christliche Philosophie des Mittelalters. Ebd.

Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode, I. u. II. Bd., Freiburg 1909—1911.

Ritter, H., Die christliche Philosophie, 2 Bde., Göttingen 1858—1859.

Ueberweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Teil: Die patristische und scholastische Zeit, 10. Aufl., hrsg. von M. Baumgartner, Berlin 1915.

Verweyen, J. M., Die Philosophie des Mittelalters, Berlin u. Leipzig 1921.

Wulf, M. de, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Autorisierte deutsche Übersetzung von R. Eisler, Tübingen 1913.

Endres, J. A., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande (Sammlung Kösel), Kempten u. München 1908.

Grabmann, M., Die Philosophie des Mittelalters (Sammlung Göschen), Berlin u. Leipzig 1921.

Messer, A., Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter (Sammlung: Wissenschaft und Bildung), 2. Aufl., Leipzig 1916.

Wichmann, O., Die Scholastiker (Sammlung: Philosophische Reihe), München 1921.

Bernhart, J., Die philosophische Mystik des Mittelalters. München 1922.

Wie der Verfasser den genannten Werken manches verdankt, so konnte er anderseits bei der Darstellung der patristischen wie auch der scholastischen Philosophie aus folgenden von ihm selbst verfaßten Arbeiten schöpfen: Die Begründung der Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker, XIX, 2), Münster 1916. — Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heiligen Augustinus, Paderborn 1919. — Der augustinische Gottesbeweis, Münster 1920. — Augustinische und thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1921. — Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter (Franziskanische Studien 1920, 1—13). — Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus (Philosophisches Jahrbuch 1921, 370—380).

NAMENVERZEICHNIS

Abälard 60, 66—70, 73, 115, 116.
Adelard von Bath 76.
Aegidius von Rom 98, 102.
Alanus de Insulis 79.
Albertus Magnus 90, 102, 104, 107.
Alcher von Clairvaux 72.
Alcuin 49—50.
Alexander von Hales 83.
Alfarabi 48.
Alfred von Sareshel 103.
Algazel 48.
Al-Kindi 48.
Amalrich von Bène 55.
Ambrosius 30, 31.
Ammonius Sacca 41.
Anselm der Peripatetiker 56.
Anselm von Canterbury 51, 60, 62—66, 74, 83, 86, 92, 93, 111.
Aristides 14.
Aristoteles 13, 17, 36, 41, 42, 45, 47, 58, 59, 60, 69, 71, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 108, 110, 111, 112, 114, 116, 117.
Athenagoras 14.
Augustin 29—39, 44, 46, 47, 49, 50, 52, 58, 62, 73, 75, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 105, 107, 108, 110, 111, 113, 117, 119.
Avencebrol 48.
Averroes 48, 83, 91, 99 bis 103, 109.
Avicenna 48.
Baeumker 14, 45, 46, 62, 76, 106, 118, 124.
Bardenhewer 20, 27.
Bardesanes 20.
Bartholomäus v. Messina 81.
Basilides 20.
Basilius 27.
Baumgartner 50, 118.
Beda Venerabilis 49.
Berengar von Tours 56, 58.
Bernhard von Chartres 76, 77.
Bernhard von Clairvaux 67, 70—72.
Bernhart 121.
Berthold von Mosburg 107.
Biel 119.
Boethius 42, 47, 49, 50, 58, 60, 77, 79.
Boetius der Däne 102.
Bonaventura 84—89, 91, 93, 95, 96, 97, 104.
Bruun 50—51.
Buridanus 118.
Candidus 50—51.
Cassiodor 50.
Chalcidius 47.
Cicero 29, 30, 47.
Clemens IV. 103.
Clemens von Alexandrien 24.
Constantinus Africanus 76.
Dante 82, 107.
Darwin 36.
David von Dinant 55.
Demokrit 77, 118.
Descartes 32.
De Wulf 66, 70.
Dietrich von Freiberg 106 bis 107.
Dilthey 30, 105.
Dominicus Gundissalinus 80, 81.
Dominikus 82.
Durandus von St. Pourçain 114.
Eckhart 107, 119—122.
Ehrhard 23, 124.
Ehrle 123.
Endres 61.
Epikur 13.
Eric von Auxerre 60.
Eucken 13, 123.
Euklid 79.
Francis Bacon 104.
Franz von Assissi 82, 83.
Fulbert von Chartres 56, 76.
Galilei 118.
Gaunilo 65.
Gerbert 55, 59.
Gerhard von Cremona 80.
Gerson 119.
Gilbert de la Porée 77, 120.
Geyer 75.
Goethe 27, 38, 45.
Grabmann 42, 62, 70, 76.
Gregor VII. 66.
Gregor IX. 81.
Gregor von Nazianz 27.
Gregor von Nyssa 27—29, 34, 38, 39, 52.
Harnack 17, 23, 70, 123.
Hegel 16, 26.
Heim 99.
Heinrich von Gent 89, 98.
Heloise 66.
Henricus Aristippus 47, 81.
Heraklit 16.
Hermann der Deutsche 80.
v. Hertling 34.
Hrabanus Maurus 50.
Hugo von St. Viktor 72 bis 74, 84.
Hume 118.
Husserl 123.
Irenäus 20—23, 25.
Isaak Israeli 48.
Isaak von Stella 72.
Isidor von Sevilla 49, 50.
Johannes Baconthorp 102.
Johannes Capreolus 119.
Johannes Damascenus 39, 41, 47, 57.

Johannes Hispanus 80.
Johannes von Jandun 102.
Johannes Peckham 89, 98.
Johannes von Salisbury 78.
Johann von La Rochelle 83.
Justin 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24.
Kant 30, 64, 65, 109, 113.
Karl der Große 11, 49.
Karl der Kleine 51.
Kierkegaard 19.
Kopernikus 118.
Lactantius 29.
Lanfrank 58, 62.
Leibniz 32, 109.
Loofs 24.
Lucretius Carus 47.
Luther 119, 122.
Mandonnet 42.
Manegold von Lautenbach 58.
Marcion 20.
Matthaeus von Aquasparta 89.
Mausbach 30.
Maximus Confessor 52.
Michael Scottus 80.
Minutius Felix 17.
Moses 16.
Moses Maimonides 48, 91.
Nietzsche 9.
Nikolaus von Amiens 79.
Nikolaus von Autrecourt 118.
Nikolaus von Cues 35.
Noack 54.
Notker Labeo 55.
Origenes 24—27, 37, 38, 39, 54.
Otloh von St. Emmeran 58.
Otto von Freising 78.
Pascal 19.
Paulsen 123.
Paulus 9, 30, 39, 70.
Petrus Aureoli 114.
Petrus Damiani 57—58, 71.
Petrus Johannis Olivi 89.
Petrus Lombardus 70, 83, 84, 91, 108.
Philo von Alexandrien 29, 41.
Picavet 49.
Pierre d'Ailly 118.
Pietro d'Abano 103.
Plato 9, 14, 15, 16, 33, 35, 36, 37, 42, 47, 59, 67, 68, 71, 76, 79, 87, 110.
Plotin 14, 29, 30, 33.
Porphyrius 41, 42, 58, 59, 60.
Prantl 123.
Proklus 40, 47, 106, 107, 119.
Pseudo-Dionysius Areopagita 39—41, 47, 52, 75, 87, 119.
Pseudo-Hrabanus 60.
Pyrrho von Elis 13.
Raymundus Lullus 102.
Remigius von Auxerre 59.
Richard von St. Viktor 72, 74, 75.
Richard von Ware 89.
Ritter 10.
Robert Grosseteste 81, 103.
Robert Kilwardby 98.
Roger Bacon 103—106.
Roscelin 60—61, 62, 66, 67, 68, 115.
Ruysbroek 122.
Schleiermacher 74.
Scottus Eriugena 51—55, 56, 59, 72, 120.
Seeberg 123.
Seneca 47.
Seuse 122.
Sextus Empiricus 47.
Siger von Brabant 100—102.
Sokrates 16.
Spinoza 55, 79.
Stephan Tempier 98, 102.
Tatian 14.
Tauler 122.
Tertullian 17—19, 20, 22, 23, 29, 37, 57.
Theophilus 14.
Thierry von Chartres 76 bis 77.
Thomas Bradwardine 118.
Thomas Gallus 75.
Thomas von Aquin 65, 90, 99, 102, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 119, 125.
Thomas von Kempen 122.
Tryphon 15.
Überweg 50, 118.
Ulrich von Straßburg 107.
Valentin 20.
Verweyen 69, 123.
Vinzenz von Beauvais 81.
Walter von St. Viktor 75.
Wilhelm de la Mare 98.
Wilhelm Middletown 89.
Wilhelm von Auvergne 81.
Wilhelm von Auxerre 81.
Wilhelm v. Champeaux 66.
Wilhelm von Conches 77.
Wilhelm von Moerbeke 81, 106.
Wilhelm von Ockham 114 bis 119.
Wilhelm von St. Thierry 72.
Windelband 32.
Witelo 106.

Berichtigung

Lies im Inhaltsverzeichnis statt 102: »103«, in der Seitenüberschrift auf Seite 19 statt 2: »1«, auf Seite 61 statt 5: »4«, auf Seite 75 statt 8: »7« und auf Seite 89 statt 3: »2«

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig

JEDERMANNS BÜCHEREI

ÜBERSICHT

RELIGIONSWISSENSCHAFT · PHILOSOPHIE
ERZIEHUNGSWESEN · GESCHICHTE · RECHTS- UND
STAATSWISSENSCHAFT · SOZIALWISSENSCHAFT
WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFT · LITERATUR-
GESCHICHTE · BILDENDE KUNST · MUSIK · ERDKUNDE
VÖLKERKUNDE · LAND- UND FORSTWIRTSCHAFT
NATURWISSENSCHAFT · MEDIZIN · MATHEMATIK
TECHNIK

Jedermanns Bücherei wird, in 16 Abteilungen gegliedert, eine Gesamtdarstellung unseres Wissens, mit bewußter Beschränkung auf das Wesentliche, bringen.

Jedermanns Bücherei will nicht Bruchstücke aus verschiedenen Forschungsgebieten behandeln, sondern die Ergebnisse der Einzelforschungen in literarisch hochstehender Form zusammenfassen.

Jedermanns Bücherei zählt nur Sonderkenner jedes Faches zu Mitarbeitern; einheitliche Redaktionsführung jeder Abteilung bürgt für eine in bestem Sinne gemeinverständliche Darbietungsweise jedes Bandes.

Jedermanns Bücherei wird jedem die Möglichkeit bieten, nach und nach eine vollständige Darstellung seines Arbeits- oder Beschäftigungsgebietes zu erwerben. Mit Hilfe systematischer Gliederung, entwickelnder Behandlung, sowie länder- und volkskundlicher Einteilung werden alle Wissenszweige in den auf wissenschaftlicher Grundlage möglichen Formen erschlossen.

Jedermanns Bücherei soll dem Studierenden wie dem Lehrer ein zuverlässiges Hilfsmittel werden. Sie wird Bibliotheken jeder Art unentbehrlich sein.

Jedermanns Bücherei wendet sich an alle bildungsuchenden Teile unseres Volkes, sie trägt die Wissenschaft in jedes Haus, wo ein Strebender wohnt.

JEDERMANNS BÜCHEREI

Abteilung Erdkunde

Allgemeine Erdkunde

Herausgegeben von Professor **Dr. Rud. Reinhard**, Leipzig

Die Gestalt der Erde und ihre Darstellung
Oberflächengestaltung
Die Vulkane
Morphologie
Allgemeine Meereskunde und maritime Meteorologie
Fluß- und Seenkunde
Klimatologie
Die Landschaftsgürtel der Erde
Pflanzen- und Tiergeographie
Anthropogeographie
Wirtschaftsgeographie
Verkehrsgeographie
Politische Erdkunde

Länderkunde

Herausgegeben von **Dr. Kurt Krause**, Leipzig

Deutschland (2 Bände)
Finnland, Estland und Lettland, Litauen
Osteuropa (2 Bände)
Nordische Länder
Holland, Belgien, Luxemburg, Schweiz
Frankreich
Die britischen Inseln
Donauländer (2 Bände)
Griechisches Mittelmeergebiet
Italien
Iberische Halbinsel
Asien (4 Bände)
Japan
Nordamerika
Südamerika
Australien und die Südseeinseln
Afrika (2 Bände)
Die Polarwelt

Erschienen sind:

Die Vulkane. *Von Dr. Alfred Bergeat †, o. Professor an der Universität Kiel. Herausgegeben von Dr. Karl Sapper, o. Professor an der Universität Würzburg.*

Die Landschaftsgürtel der Erde, Natur und Kultur. *Von Dr. Siegfried Passarge, o. Prof. an der Hamburgischen Universität.*

Geographie der Welthandelsgüter in 2 Bänden. *Von Professor Dr. W. Schmidt, Oldenfelde.*

Politische Erdkunde. *Von Dr. Arth. Dix, Hauptschriftleiter, Berlin. 2. Auflage.*

Finnland, Estland und Lettland, Litauen. *Von Dr. M. Friederichsen, o. Professor an der Universität Breslau.*

Osteuropa in 2 Bänden. *Von Dr. Walter Tuckermann, o. Prof. der Geographie an der Handelshochschule Mannheim.*

Frankreich. *Von Dr. Erwin Scheu, Professor a. d. Univ. Leipzig.*

Griechisches Mittelmeergebiet. *Von Dr. Otto Maull, Professor an der Universität Frankfurt a. M.*

Italien. *Von Dr. Georg Greim, o. Professor an der Technischen Hochschule in München.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Japan. *Von Geh. Studien-Rat Dr. F. W. Paul Lehmann, Leipzig.*
Südamerika. *Von Dr. B. Brandt, Professor an der Univ. Prag.*
Die Polarwelt. *Von Dr. Hans Rudolphi, Privatdozent an der Universität Leipzig.*

In Vorbereitung:

Morphologie. *Von Dr. Siegfried Passarge, o. Professor an der Hamburgischen Universität.*
Allgemeine Meereskunde und maritime Meteorologie. *Von Dr. G. Wüst, Assistent am Institut für Meereskunde Berlin.*
Donauländer in 2 Bänden: Staatenkunde — Landschaftskunde. *Von Dr. Hans Rudolphi, Privatdozent an der Universität Leipzig.*
Iberische Halbinsel (Spanien, Portugal). *Von Dr. Hans Praesent, Bibliothekar an der Deutschen Bücherei Leipzig.*
U. S. A. *Von Dr. Bruno Dietrich, Professor an der Technischen Hochschule, Breslau.*
Kanada. *Von Dr. Bruno Dietrich, Professor an der Technischen Hochschule, Breslau.*
Nord- und Westasien. *Von Dr. Arved Schultz, o. Professor an der Universität Königsberg i. P.*
Afrika in 2 Bänden. Das tropische Afrika und Ägypten — Das subtropische Südafrika. *Von Dr. Siegfried Passarge, o. Professor an der Hamburgischen Universität.*

Abteilung Völkerkunde

Herausgegeben von **Dr. Fritz Krause,** Professor a. d. Universität Leipzig, Direktor des Museums für Völkerkunde, und **Dr. Georg Thilenius,** o. Prof. an der Hamburgischen Universität, Direktor des Museums für Völkerkunde

A. Allgemeine Völkerkunde

Probleme der Völkerkunde | **Das Wirtschaftsleben der Völker**
Grundzüge der menschlichen Gesellschaft
Formen des religiösen Lebens | **Die Kunst primitiver Völker**

B. Spezielle Völkerkunde

Weltgeschichtliche Kulturvorgänge
Europa einschließlich Nordafrika und Vorderasien
Afrika
Süd- und Zentralasien
Ostasien: 1. China 2. Korea, Japan
Indo-Ozeanien
Australien
Nordvölker: Lappen und Sibirier
Die Naturvölker Nordamerikas
Die Naturvölker Südamerikas
Die alten Kulturen Mittelamerikas (Azteken, Maya)
Die alten Kulturen Südamerikas

Erschienen ist:

Das Wirtschaftsleben der Völker. *Von Dr. Fritz Krause, Professor an der Universität Leipzig, Direktor des Museums für Völkerkunde.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Abteilung Naturwissenschaft

Herausgegeben von Professor **Dr. Walther Schoenichen,** Direktor der Staatlichen Stelle für Naturdenkmalpflege in Preußen, Berlin-Schöneberg.

Erschienen sind:

Pflanzenleben der Vorzeit. *Von Dr. Walter Gothan, Professor an der Geologischen Landesanstalt, Berlin.*

Das Leben im Süßwasser. Eine Einführung in die biologischen Probleme der Limnologie. *Von Professor Dr. August Thienemann, Direktor der Hydrobiologischen Anstalt der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft in Plön.*

Die Vererbung. *Von Dr. Günther Just, Privatdozent an der Universität Greifswald.*

Abteilung Geschichte

Erschienen ist:

Nordische Geschichte. *Von Dr. Johannes Paul, Privatdozent an der Universität Greifswald.*

In Vorbereitung:

Reformation und Gegenreformation. *Von Dr. Johannes Paul, Privatdozent an der Universität Greifswald.*

Die französische Revolution. *Von Dr. Herzfeld, Privatdozent an der Universität Halle.*

Die Geschichte Frankreichs. *Von Dr. Reincke-Bloch, o. Professor an der Universität Breslau.*

Abteilung Literaturgeschichte

Hrsgeg. von **Dr. Paul Merker,** o. Prof. a. d. Universität Greifswald

Einführung in das Verständnis literarischer Kunstwerke
Deutsche Literatur bis 1880 (3 Bände):
I. Mittelalter.
II. Reformation, Barock, Aufklärung
III. Sturm und Drang, Klassizismus, Romantik, Realismus
Deutsche Literatur vom Naturalismus bis zur Gegenwart
Deutsches Theater
Deutsche Sprachgeschichte
Deutsche Stilistik
Dänische Literatur
Norwegische Literatur
Schwedische Literatur
Flämisch-Holländische Literatur
Englische Literatur
Amerikanische Literatur
Französische Literatur
Italienische Literatur
Spanische und portugiesische Literatur
Russische Literatur

JEDERMANNS BÜCHEREI

Polnische Literatur
Südslavische Literatur
Ungarische und finnische Literatur
Altgriechische Literatur
Byzantinische und Neugriechische Literatur
Römische Literatur

Mittel- und Neulateinische Literatur
Indische Literatur
Persische und Türkische Literatur
Altsemitische Literatur
Arabische Literatur
Japanische Literatur
Chinesische Literatur

Erschienen sind:

Deutsche Literatur vom Naturalismus bis zur Gegenwart. *Von Dr. Wolfg. Stammler, o. Prof. a. d. Universität Greifswald. 2. Aufl.*

Deutsches Theater. *Von Dr. Friedrich Michael in Leipzig.*

Schwedische Literatur. *Von Dr. Helmut de Boor, o. Professor an der Universität Leipzig.*

Norwegische Literatur. *Von Dr. Harald Beyer, Lektor in Bergen (Norwegen).*

Russische Literatur. *Von Dr. Alexander Brückner, o. Professor an der Universität Berlin.*

Polnische Literatur. *Von Dr. Alexander Brückner, o. Professor an der Universität Berlin.*

Chinesische Literatur. *Von Dr. Eduard Erkes, Privatdozent an der Universität Leipzig.*

In Vorbereitung:

Deutsche Literatur bis 1880. I. Mittelalter. II. Reformation, Barock, Aufklärung. III. Sturm und Drang, Klassizismus, Romantik, Realismus. *Von Dr. Paul Merker, o. Professor an der Universität Greifswald.*

Deutsche Sprachgeschichte. *Von Dr. Walther Ziesemer, o. Professor an der Universität Königsberg.*

Dänische Literatur. *Von Dr. Georg Daub, Studiendirektor in Gandersheim a. H.*

Französische Literatur. *Von Dr. Walther Küchler, o. Professor an der Universität Wien.*

Italienische Literatur. *Von Dr. Viktor Klemperer, o. Professor an der Polytechnischen Hochschule in Dresden.*

Spanische und Portugiesische Literatur. *Von Dr. A. Hämel, Professor an der Universität Würzburg.*

Ungarische Literatur. *Von o. Hochschulprofessor Dr. Joh. Kosco in Budapest.* **Finnische Literatur.** *Von Dr. Hans Grellmann a. d. Universität Greifswald.* (In einem Bande.)

Byzantinische und Neugriechische Literatur. *Von Dr. Karl Dieterich, Professor an der Universität Leipzig.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Abteilung Bildende Kunst

Herausgegeben von Geh. Regierungsrat **Dr. Wilhelm Waetzoldt**, o. Professor, Generaldirektor der Staatlichen Museen zu Berlin.

Systematische Kunstgeschichte

Methodik der Kunstbetrachtung | **Technik der Künste Ikonographie** | **Denkmalpflege Museumskunde**

Geschichte der Kunst

Kunst der Naturvölker
Sumerische und Akkadische Kunst
Volkskunst
Babylonische u. Assyrische Kunst
Chinesische Kunst
Japanische Kunst
Persische Kunst
Indische Kunst
Ägyptische Kunst
Griechische Kunst
Hellenistische Kunst
Römische Kunst
Arabische Kunst
Altchristliche Kunst
Italienische Kunst (4 Bände)
Spanische Kunst
Französische Kunst
Englische Kunst
Altamerikanische Kunst
Holländische Kunst
Belgische Kunst
Russische Kunst
Skandinavische Kunst
Kunst der Balkanvölker
Deutsche Kunst
Die Kunst der Gegenwart

Erschienen sind:

Museumskunde. *Von Professor Dr. Otto Homburger, Konservator am Badischen Landesmuseum in Karlsruhe.*

Sumerische und Akkadische Kunst. *Von Dr. Eckhard Unger, Professor an der Universität Berlin.*

Assyrische und Babylonische Kunst. *Von Dr. Eckhard Unger, Professor an der Universität Berlin.*

Chinesische Kunst. *Von Dr. Ludwig Bachhofer in München.*

Indische Kunst. *Von Dr. Otto Höver in München.*

Ägyptische Kunst. *Von Dr. Hermann A. J. Kees, Professor an der Universität in Göttingen.*

Römische Kunst. *Von Dr. Herbert Koch, Professor an der Universität Jena.*

Arabische Kunst. *Von Dr. Elisabeth Ahlenstiel-Engel in Berlin.*

Italienische Kunst vom 15. bis 18. Jahrhundert. 1. Band: Die Kunst der Frührenaissance in Mittelitalien. *Von Dr. Hans Kiener in München.*

Schwedische und Norwegische Kunst seit der Renaissance. *Von Dr. A. Dresdner, Professor an der Technischen Hochschule in Berlin.*

Französische Maler des 19. Jahrhunderts. *Von Dr. Emil Waldmann, Direktor der Städtischen Kunsthalle, Bremen.*

Die englische Malerei. *Von Dr. Emil Waldmann, Direktor der Kunsthalle, Bremen.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

In Vorbereitung:

Kunst der Naturvölker. *Von Dr. Otto Höver in München.*

Hellenistische Kunst. *Von Dr. Martin Schede, Kustos an den staatlichen Museen in Berlin.*

Italienische Kunst bis zur Renaissance. *In 2 Bänden. I. Band: Die altchristliche Kunst (von der Antike bis zum Mittelalter). II. Band: Die mittelalterliche Kunst in Italien (bis zur Frührenaissance). Von Dr. Hans Hildebrandt, Prof. a. d. Technischen Hochschule in Stuttgart.*

Italienische Kunst vom 15. bis 18. Jahrhundert. 2. und 3. Band. *Von Dr. Hans Kiener in München.*

Spanische Kunst. *Von Dr. Alfred Kuhn, Berlin.*

Altamerikanische Kunst. *Von Dr. Kurt Gerstenberg, Professor an der Universität Halle.*

Abteilung Musik

Herausgegeben von Prof. **Dr. Johannes Wolf,** Honorarprofessor an der Universität Berlin, Vorsteher der alten Musik-Sammlung der Preußischen Staatsbibliothek Berlin

1. Systematische Abteilung

Einführung i. d. Musikwissenschaft
Akustik
Musikpsychologie
Musikästhetik
Musikpolitik (Soziale und politische Bedeutung der Musik)

II. Historische Abteilung

Die Tonschriften
Musikinstrumente
Geschichte der Musiktheorie
Musik der Naturvölker
Musik des Altertums
Musik der germanischen Völker (3 Bände)
I. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts
II. Im 17. und 18. Jahrhundert
III. Im 19. und 20. Jahrhundert
Musik in England
Musik der romanischen Völker (3 Bände)
I. Musik in Frankreich
II. Musik in Italien
III. Musik in Spanien und Portugal
Musik der slavischen Völker
Byzantinische Musik
Musik des Orients
Das deutsche Volkslied
Kirchenmusik

Erschienen sind:

Akustik. *Von Dr. Erich Schumann in Charlottenburg.*

Die Tonschriften. *Von Professor Dr. Johannes Wolf, Honorarprofessor an der Universität Berlin.*

Die Musikinstrumente. *Von Professor Dr. Curt Sachs in Berlin.*

Musik des Altertums. *Von Professor Dr. Curt Sachs in Berlin.*

Musik der germanischen Völker im 19. und 20. Jahrhundert. *Von Dr. Hans Schnoor in Leipzig.*

Musik in Frankreich. *Von Professor Dr. Th. W. Werner i. Hannover.*

Byzantinische Musik. *Von Dr. Egon Wellesz, Privatdozent an der Universität in Wien.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

In Vorbereitung:

Musik der Naturvölker. *Von Professor Dr. Erich von Hornbostel in Berlin.*

Musik der germanischen Völker bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. *Von Professor Dr. Johannes Wolf, Honorarprofessor an der Universität Berlin.*

Musik des Orients. *Von Dr. Robert Lachmann, Berlin.*

Das deutsche Volkslied. *Von Dr. phil. Kurt Rotter, Bibliothekar an der Hochschule und Akademie für Musik und darstellende Kunst in Wien.*

Abteilung Philosophie

Herausgegeben von **Dr. Ernst Bergmann,**
Professor an der Universität Leipzig

Systematische Philosophie

Einführung in die Philosophie
(2 Bände)
Erkenntnistheorie
Logik
Metaphysik
Ethik
Naturphilosophie
Kulturphilosophie
Rechts- und Staatsphilosophie
Philosophie der Geschichte
(2 Bände)
Allgemeine Psychologie
Angewandte Psychologie
Religionspsychologie
Völkerpsychologie
Tierpsychologie
Psychotechnik

Geschichte der Philosophie

Chinesische Philosophie
Japanische Philosophie
Indische Philosophie
Arabische Philosophie
Griechische Philosophie
von Thales bis Platon
Hellenistische Philosophie
von Aristoteles bis Plotin
Patristische und scholastische Philosophie
Italienische Philosophie
Französische Philosophie
Englische Philosophie
Holländische Philosophie
Deutsche Philosophie
(5 Bände):
I. Deutsche Mystik
II. Deutsche Philosophie im Reformationszeitalter
III. Deutsche Aufklärung
IV. Deutscher Idealismus
V. Romantik
Russische Philosophie
Amerikanische Philosophie
Der Geist des 19. Jahrhunderts
Die Philosophie im 20. Jahrhundert

Erschienen sind:

Einführung in die Philosophie. In 2 Bänden. I. Teil: Erkenntnisproblem. II. Teil: Weltproblem. *Von Dr. Ernst Bergmann, Professor an der Universität Leipzig.*

Metaphysik. *Von Dr. Hans Driesch, o. Prof. a. d. Universität Leipzig.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Ethik. *Von D. Dr. Hermann Schwarz, Geh. Reg.-Rat, o. Professor an der Universität Greifswald.*

Naturphilosophie (Philosophie des Anorganischen). *Von Dr. Friedrich Lipsius, Professor an der Universität Leipzig.*

Naturphilosophie (Philosophie des Organischen). *Von Professor Dr. Karl Sapper in Graz.*

Philosophie der Geschichte in 2 Bänden. *Von Dr. Hermann Schneider, Professor an der Universität Leipzig.*

Religionspsychologie. *Von D. Dr. Werner Gruehn, Privatdozent in Dorpat.*

Psychotechnik. *Von Dr. Fritz Giese, Privatdozent an der Technischen Hochschule in Stuttgart.*

Griechische Philosophie von Thales bis Platon. *Von Dr. Hans Leisegang, Professor an der Universität Leipzig.*

Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin. *Von Dr. Hans Leisegang, Professor an der Universität Leipzig.*

Patristische und scholastische Philosophie. *Von Dr. Johannes Hessen, Privatdozent an der Universität Köln.*

Italienische Philosophie. *Von Guido de Ruggiero, Professor an der königl. Universität Neapel. Ins Deutsche übertragen von Dr. Ph. Aug. Becker, o. Professor an der Universität Leipzig.*

Französische Philosophie. *Von Dr. Karl Vorländer, Professor an der Universität Münster.*

Holländische Philosophie. *Von Dr. Lucien Brulez, Lektor an der Universität Hamburg.*

Der Geist des 19. Jahrhunderts. *Von Dr. Ernst Bergmann, Professor an der Universität Leipzig. 2. Aufl.*

Geschichte der deutschen Philosophie: I. Deutsche Mystik bis 1530 einschließlich Paracelsus. *Von Dr. Ernst Bergmann, Prof. an der Universität Leipzig.*

Russische Philosophie. *Von Professor E. v. Radloff, St. Petersburg.*

Philosophie des 20. Jahrhunderts. *Von Dr. Hans Leisegang, Professor an der Universität Leipzig.*

In Vorbereitung:

Allgemeine Psychologie. *Von Dr. Wilhelm Wirth, Professor an der Universität Leipzig.*

Geschichte der deutschen Philosophie in 5 Bänden: II. Deutsche Philosophie im Reformationszeitalter bis 1680, einschließlich Jacob Böhme. III. Deutsche Aufklärung bis 1781. IV. Deutscher Idealismus, Kant bis Fichte, 1800. V. Romantik bis 1831: Hegels Tod. *Von Dr. Ernst Bergmann, Professor an der Universität Leipzig.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Chinesische Philosophie. *Von Dr. R. Wilhelm, Professor am China-Institut der Universität Frankfurt a. M.*

Kulturphilosophische Soziologie. *Von Dr. Hans Freyer, Proj. an der Universität Leipzig.*

Abteilung Rechts- und Staatswissenschaft

Herausgegeben von Regierungsassessor a. D. Dr. sc. pol., Dr. jur. **Friedrich Glum,** Privatdozent a. d. Univers. Berlin, Direktor der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften

Problem des Rechts — Rechtsphilosophie
Römische Rechtsgeschichte
Deutsche (Germanische) Rechtsgeschichte
Grundzüge des Bürgerlichen Rechts
Deutsches Strafrecht
Deutsches Industrie- und Handelsrecht
Landwirtschaftsrecht
Geistiges Urheberrecht
Patentrecht
Französisches Privatrecht
Englisches Privatrecht
Problem des Staats — Staatsphilosophie
Grundzüge der Politik
Verwaltungslehre
Die politischen Ideenkreise der Gegenwart
Deutsche Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte
Deutsches Verfassungsrecht
Englische und nordamerikanische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte
Französische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte
Russische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte
Deutsches Staatsrecht
Deutsches Verwaltungsrecht
Beamtenrecht
Deutsches Arbeitsrecht
Deutsches Steuerrecht
Deutsches Kommunalrecht
Völkerrecht
Internationales Privatrecht
Das Privatrecht des Friedensvertrages
Kirchenrecht
Der Staat der Kalifen
Der französische Staat der Gegenwart
Der englische Staat der Gegenwart und das britische Weltreich
Das bolschewistische Rußland
Grundzüge der Politik
Monarchie
Demokratie u. Parlamentarismus
Demokratische Diktatur
(Rätediktatur)
Die politischen Parteien im modernen Staate
Staat und Wirtschaft

Erschienen sind:

Patentrecht. *Von Justizrat Dr. Albert Osterrieth †, Professor an der Handelshochschule Berlin.*

Die politischen Ideenkreise der Gegenwart. *Von Dr. Hermann Heller, Leipzig.*

Deutsches Verfassungsrecht. *Von Dr. Ludwig Waldecker, Prof. an der Universität Königsberg i. Pr.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Grundzüge des Bürgerlichen Rechts. In 5 Bänden. *Von Dr. jur. Albert Baer, Rechtsanwalt in Berlin.*
I. Band: Vertrag, Erfüllung des Vertrages, Vertragsparteien, Willensmängel beim Vertragsschluß. II. Band: Abreden zum Vertrag, Mängel der Vertragserfüllung, Schadenersatz, Abtretung und Schuldübernahme. III. Band: Einzelne Schuldverhältnisse (Kauf, Miete, Dienstvertrag usw.). Ungerechtfertigte Bereicherung. Unerlaubte Handlung.

Landwirtschaftsrecht. *Von Dr. Franz Dochow, Professor an der Universität Heidelberg.*

Deutsches Arbeitsrecht. *Von Dr. Wilhelm Groh, Professor an der Universität Heidelberg.*

Deutsches Steuerrecht. *Von Dr. Ludwig Waldecker, o. Professor an der Universität Königsberg i. Pr.*

Völkerrecht. *Von Dr. Ernst Isay, Oberlandesgerichtsrat, Privatdozent an der Universität Münster.*

Das Privatrecht des Friedensvertrages. *Von Professor Dr. Erich Hans Kaden, Genf.*

Grundzüge der Politik. *Von Dr. phil. Hans v. Eckardt, Professor an der Universität Heidelberg.*

Die politischen Parteien im modernen Staate. *Von Oberverwaltungsgerichtsrat Dr. Otto Koellreutter, o. Professor an der Universität Jena.*

Das bolschewistische Rußland. *Von Kammergerichtsrat Dr. Martin Ludwig Schlesinger, Berlin.*

In Vorbereitung:

Geistiges Urheberrecht. Künstlerschutz, Schriftstellerschutz. *Von Geh. und Oberregierungsrat Johannes Neuberg in Berlin.*

Grundzüge des Bürgerlichen Rechts. In 5 Bänden. *Von Dr. jur. Albert Baer, Rechtsanwalt in Berlin.*
IV. Band: Sachenrecht (Besitz, Eigentum, Hypothek, Pfandrecht). V. Band: Familienrecht, Erbrecht (Ehe, Eltern und Kinder, Testament, Erbenhaftung).

Strafrecht. *Von Dr. Eberhard Schmidt, o. Professor der Rechte an der Universität Kiel.*

Industrie- und Handelsrecht. *Von Dr. Paul Gieseke, o. Professor an der Universität Rostock.*

Verwaltungsrecht. *Von Dr. Franz Dochow, Professor an der Universität Heidelberg.*

Beamtenrecht. *Von Oberverwaltungsgerichtsrat Dr. Otto Koellreutter, o. Professor a. d. Universität Jena.*

Internationales Privatrecht. *Von Dr. Max Gutzwiller, Prof. der Rechte an der Universität Heidelberg.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Deutsches Kommunalrecht. *Von Dr. Albert Hensel, Professor an der Universität Bonn.*

Staat der Kalifen. *Von Professor Dr. C. H. Becker, Preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Berlin.*

Der französische Staat der Gegenwart. *Von Dr. Ernst v. Hippel, Privatdozent an der Universität Heidelberg.*

Der englische Staat der Gegenwart. *Von Oberverwaltungsgerichtsrat Dr. Otto Koellreutter, o. Professor a. d. Universität Jena.*

Demokratie und Parlamentarismus. *Von Wirkl. Ministerialrat Prof. Dr. Leo Wittmayer, Wien.*

Staat und Wirtschaft. *Von Regierungsassessor a. D. Dr. sc. pol., Dr. jur. Friedrich Glum, Privatdozent an der Universität Berlin.*

Abteilung

Sozialwissenschaft und Wirtschaftswissenschaft

Herausgegeben von Regierungsassessor a. D. Dr. sc. pol., Dr. jur. **Friedrich Glum,** Privatdoz. a. d. Universität Berlin, Direktor der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften

Die nationalökonomische Theorie
Wirtschaftsverfassung
Sozialismus
Weltwirtschaft
Geschichte der deutschen Wirtschaft
Geschichte der englischen Wirtschaft und der Wirtschaft des britischen Imperiums
Geschichte der amerikanischen Wirtschaft
Geschichte der russischen Wirtschaft
Landwirtschaftspolitik
Industrie- und Gewerbepolitik
Handelspolitik
Verkehrswesen u. Verkehrspolitik
Geschichte d. sozialistischen Ideen
Sozialpolitik
Geld — Banken — Börsen
Kohlenwirtschaft
Eisenwirtschaft
Metallwirtschaft
Textilwirtschaft
Wirtschaft der Steine und Erden
Mineralölwirtschaft
Die chemische Industrie
Lederwirtschaft
Zeitungswesen
Der Unternehmer
Der Handwerker
Der Landarbeiter
Der Industriearbeiter
Der politische Führer
Die arbeitende Frau

Erschienen sind:

Die nationalökonomische Theorie. *Von Dr. Hans Gestrich in Berlin.*

Wirtschaftsverfassung. *Von Dr. Siegfried Tschierschky, Reichswirtschaftsgerichtsrat in Berlin.*

Geschichte der sozialistischen Ideen. *Von Dr. Karl Vorländer, Professor an der Universität Münster.*

JEDERMANNS BÜCHEREI

Textilwirtschaft. *Von Geheimen Regierungsrat Hagemann, Berlin.*

Mineralölwirtschaft. *Von o. Honorarprof. Dr. Robert Liefmann in Freiburg i. Br. und Dr. Franz Angelberger in Freiburg i. Br.*

Der Industriearbeiter. *Von Dr. Alfred Striemer in Berlin.*

Die arbeitende Frau. *Von Dr. Agnes von Zahn-Harnack, Berlin-Grunewald.*

In Vorbereitung:

Landwirtschaft. *Von Major Brauer, Berlin.*

Industrie- und Gewerbepolitik. *Von Dr. Ludwig Heyde, Prof. an der Universität Kiel. M. d. R. W. R. Berlin.*

Verkehrswesen und Verkehrspolitik. *Von Professor Dr. O. Th. L. Zschucke, Berlin, Volkswirt R.D.V.*

Eisenwirtschaft. *Von Dr ing. J. Ferfer in Düsseldorf.*

Die deutsche chemische Industrie in ihrer Entwicklung und weltwirtschaftlichen Bedeutung. *Von Professor Dr. H. Großmann in Berlin.*

Lederwirtschaft. *Von Kriegsgerichtsrat Dr. Kurtz, Referent im Reichswirtschaftsministerium Berlin.*

Zeitungswesen. *Von Dr. Karl d'Ester, Professor an der Universität München.*

Der Unternehmer. *Von Dr. Johannes Gerhardt in München.*

Der Landarbeiter. *Von Landrat Kogge, Greifswald.*

Abteilung Erziehungswesen

Herausgegeben von **Dr. August Messer,** o. Professor an der Universität Gießen

Philosophische Grundlegung der Pädagogik
Systematische Pädagogik
Geschichte der Pädagogik
I. Altertum und Mittelalter
II. Von Beginn der Neuzeit bis Anfang des 18. Jahrhunderts
III. Von Anfang des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart
Schulpolitik
Methodik der Volksschule
Methodik des Unterrichts an höheren Schulen
I. Geisteswissenschaftliche Fächer
II. Mathematik, Naturwissenschaften, Geographie

Fortbildungs- und Fachschulwesen
Jugendfürsorge
Jugendpsychologie
Staatsbürgerliche Erziehung
Das österreichische Schulwesen der Gegenwart
Englisches und amerikanisches Bildungswesen
Asiatisches Bildungswesen
Pädagogische Probleme der Gegenwart
Körperliche Erziehung und Schulhygiene
Volkshochschulwesen

JEDERMANNS BÜCHEREI

Erschienen sind:

Philosophische Grundlegung der Pädagogik. *Von Dr. August Messer, o. Professor an der Universität Gießen.*

Geschichte der Pädagogik. In 3 Bänden. *Von Dr. August Messer, o. Professor an der Universität Gießen.*

I. Altertum und Mittelalter.

II. Von Beginn der Neuzeit bis Anfang des 18. Jahrhunderts.

III. Von Anfang des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Methodik des Unterrichts an höheren Schulen. In 2 Bänden.

I. Geisteswissenschaftliche Fächer: Deutschkunde, Philosophische Propädeutik. *Von Dr. Franz Schnaß in Hannover.* Geschichte, Alte Sprachen. *Von Dr. August Messer, o. Professor an der Universität Gießen.* Neuere Sprachen. *Von Dr. Albert Streuber in Darmstadt.*

II. Geographie. *Von Dr. Franz Schnaß in Hannover.* Mathematik, Naturwissenschaften. *Von Dr. G. Röver in Oldenburg.*

Jugendfürsorge. *Von Dr. E. v. Düring, Professor an der Universität Frankfurt a. M. und Dr. Erich Stern, Professor an der Universität Gießen.*

I. Band: Die Ursachen der Fürsorgebedürftigkeit. Die Jugend als Gegenstand der Fürsorge.

II. Band: Gesetzliche Regelung und Praxis.

Jugendpsychologie. *Von Dr. Erich Stern, Professor an der Universität Gießen.* 2. Aufl. 1927.

Das österreichische Schulwesen der Gegenwart. *Von Bezirksschulrat Johann Kober in Wiener-Neustadt.*

Körperliche Erziehung und Schulhygiene. *Von Dr. Otto Huntemüller, Professor an der Universität Gießen.*

In Vorbereitung:

Systematische Pädagogik. *Von Dr. Wilhelm Flitner, Privatdozent an der Universität Jena.*

Das Urteil der Presse:

Aus „Pädagogische Warte", 1925, Heft 1:

„. . . Durch diese großzügige Organisation ist ‚Jedermanns Bücherei' trotz ihrer popularisierenden Tendenz vor verwässerndem, verflachendem Feuilletonismus bewahrt. Sie nützt Studierenden, die nach dem unerläßlichen Sich-Verlieren in Einzelheiten und Sonderfragen nun die Haupttatsachen und Grundzüge einer Disziplin überschauen möchten. Sie dient dem Fachmann, der die vielen Grenzgebiete seines Forschungsfeldes nicht selbst durchackern kann. Lehrern aber, die zwischen Wissenschaft und Volk Brücken schlagen müssen, erleichtern diese Bände die Vorbereitung und Fortbildung in dankenswerter Weise. Durch besonnene Auswahl des Wesentlichen und gemeinfaßliche, klare, großlinig dichte Darstellung schaffen diese Bücher Einblick und Übersicht. Streng sichtende Literaturverzeichnisse, Zeittafeln, ausführliche Sach- und Namenregister verhelfen zu rascher Orientierung und Auswertung. Wo es möglich ist, erhöhen Bilderanhänge die Anschaulichkeit..."

Druck:
Günther, Kirstein & Wendler
Leipzig

und scholastische
1926

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1926.

TECHNIK
ERDKUNDE
MATHEMATIK
VÖLKERKUNDE
ERZIEHUNGSWESEN
NATURWISSENSCHAFT
SOZIALWISSENSCHAFT
WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFT
LAND/UND FORSTWIRTSCHAFT
RELIGIONSWISSENSCHAFT
STAATSWISSENSCHAFT
RECHTSWISSENSCHAFT
LITERATURGESCHICHTE
BILDENDE KUNST
PHILOSOPHIE
GESCHICHTE
MEDIZIN
MUSIK